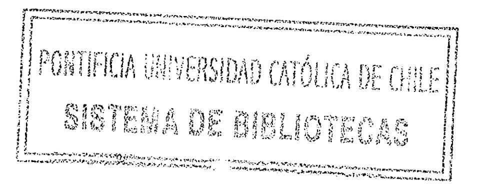
Traducción de
LAURA FÓLICA

ENZO TRAVERSO

LA HISTORIA COMO CAMPO DE BATALLA

Interpretar las violencias del siglo XX





FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2011
Primera edición en español, 2012

Traverso, Enzo
La historia como campo de batalla : Interpretar las violencias del siglo xx . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.
332 p. ; 21x14 cm. - (Historia)

Traducido por: Laura Fólica
ISBN 978-950-557-933-4

1. Investigación Histórica. I. Fólica, Laura, trad. II. Título.
CDD 907.2

Distribución mundial

Armado de tapa: Juan Pablo Fernández
Imágenes de tapa e interiores: *Trilogía del Río de la Plata,*
de Marcelo Brodsky, en *Buena memoria,* Buenos Aires, La Marca, 1997.

Título original: *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du* xx*e siècle*
ISBN de la edición original: 978-2-7071-6569-5

El traductor ha recibido para esta obra el apoyo
del Centro Nacional del Libro de Francia.

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

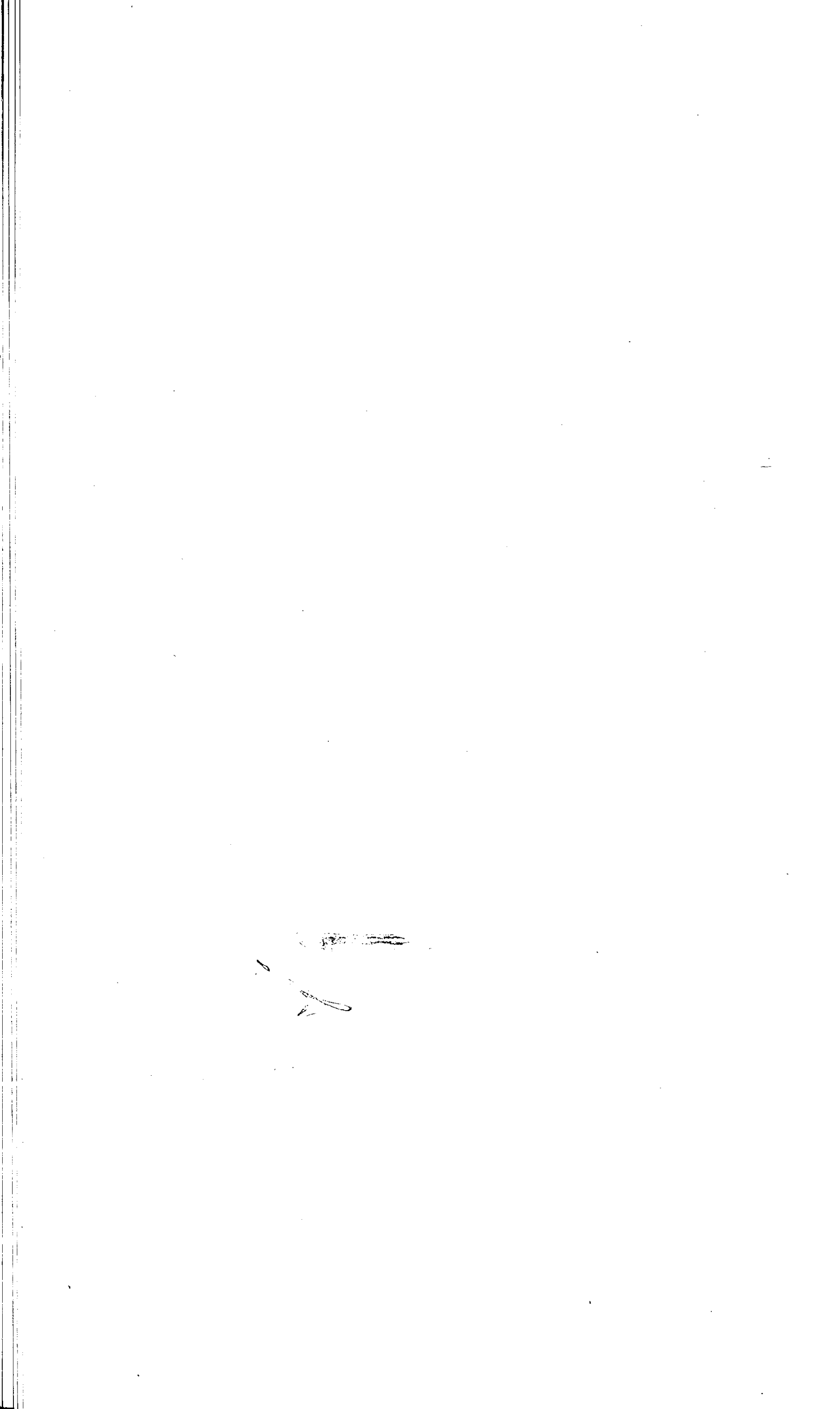
ISBN: 978-950-557-933-4

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

En memoria de Daniel Bensaïd (1946-2010)



INTRODUCCIÓN
Escribir la historia en el cambio de siglo

EL AÑO 1989 no es una simple marca en el desarrollo cronológico del siglo XX. Lejos de inscribirse en la continuidad de una temporalidad lineal, indica un umbral, un *momentum*, que cierra una época para abrir una nueva. Los acontecimientos de este año crucial no se asientan en ninguna teleología histórica, pero dibujan una constelación cuyas premisas pueden descubrirse a posteriori. Si bien la intención ideológica de quienes se apresuraron en proclamar el "fin de la historia" no tardó en ser denunciada,[1] el sentimiento de una cesura histórica se impuso enseguida en todos los observadores, en especial en quienes habían vivido la Segunda Guerra Mundial. En el plano historiográfico, Hobsbawm fue el primero en constatar un cambio de siglo. Entre otros motivos, el éxito de su *Historia del siglo XX* (1994) se debe al hecho de que, con esta obra, logró poner en palabras una percepción ampliamente compartida.[2]

Reinhart Koselleck calificó de *Sattelzeit* (una fórmula que podría traducirse por "época bisagra" o "era de transición") el período que va de la crisis del Antiguo Régimen a la Restauración. A lo largo de este período, el sistema dinás-

[1] Véanse especialmente Josep Fontana, *La historia después del fin de la historia*, Barcelona, Crítica, 1992; Perry Anderson, "The Ends of History", en *A Zone of Engagement*, Londres, Verso, 1992, pp. 279-376 [trad. esp.: *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996].

[2] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle 1914-1991* [1994], Bruselas, Complexe, 2003 [trad. esp.: *Historia del siglo XX*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1995; reed. en Buenos Aires, 1998].

tico europeo fue cuestionado por una nueva forma de legitimidad y de soberanía fundada en las ideas de pueblo y nación, mientras que una sociedad de órdenes fue reemplazada por una sociedad de individuos. Las palabras cambiaron de sentido y se cristalizó una nueva definición de la historia como "colectivo singular", que englobaba a la vez un "complejo de acontecimientos" y un relato (una ciencia histórica).[3] Seguramente el concepto de *Sattelzeit* nos ayude a aprehender las transformaciones del mundo contemporáneo. Salvando las distancias, se podría arriesgar que los años comprendidos entre el final de la guerra de Vietnam (1975) y el 11 de septiembre de 2001 dibujan un vuelco, una transición al cabo de la cual el paisaje intelectual y político conoció un cambio radical, nuestro vocabulario se modificó y los antiguos parámetros fueron reemplazados. Dicho de otro modo, el cambio de siglo marcado simbólicamente por la caída del muro de Berlín constituye el *momentum* de una época de transición en la que lo antiguo y lo nuevo se mezclan. En el transcurso de este cuarto de siglo, palabras como "revolución" o "comunismo" han adquirido una significación diferente en el seno de la cultura, las mentalidades y el imaginario colectivo: en lugar de designar una aspiración o una acción emancipadora, evocan de ahora en adelante un universo totalitario. Al contrario, palabras como "mercado", "empresa", "capitalismo" o "individualismo" han experimen-

[3] Véase Reinhart Koselleck, "Einleitung", en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, vol. 1, 1972, p. xv. Véase a propósito Gabriel Motzkin, "On the Notion of Historical (Dis)continuity: Reinhart Koselleck's Construction of the *Sattelzeit*", en *Contributions to the History of Concepts*, vol. 1, núm. 2, 2005, pp. 145-158. Sobre el surgimiento de una nueva concepción de la historia, véase Reinhart Koselleck, "Le concept d'histoire", en *L'Expérience de l'histoire*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Gallimard y Seuil, 1997, pp. 15-99.

tado el camino inverso: ya no califican un universo de alienación, de egoísmo o de valores aceptables únicamente si los sostiene un *ethos* ascético intramundano (el espíritu del capitalismo que animaba la burguesía protestante del siglo XIX analizada por Weber), sino los fundamentos "naturales" de las sociedades liberales postotalitarias. El léxico empresarial ha colonizado los medios de comunicación, hasta penetrar en el universo de la investigación (confiada a equipos "competitivos") y de las ciencias sociales (cuyos resultados ya no se miden según el rasero de los debates que suscitan, sino según la clasificación –*ranking*– establecida sobre la base de criterios puramente cuantitativos –"indicadores de resultado"– de una agencia de evaluación). En los dos polos temporales de este *Sattelzeit* –me anticipo aquí a las conclusiones de este trabajo–, nos encontramos con la utopía y la memoria, la proyección en el futuro y la mirada vuelta hacia el pasado. Por un lado, un "horizonte de expectativas" hacia el que se orientan tanto los pensamientos como las actividades; por el otro, una postura resignada y escéptica derivada del "campo de experiencia" del siglo pasado.[4]

Los años ochenta han sido el vector de este viraje. En el mundo occidental, la revolución conservadora de Reagan y Thatcher abrió el camino. En Francia, la transformación se hizo a la sombra del mitterrandismo que, tras haber despertado grandes esperanzas, dio a luz una década marcada por el conformismo político y el descubrimiento de las virtudes del capitalismo. En Italia, el fin de los años de plomo y la derrota de las huelgas obreras en Fiat, en el otoño de 1980, crearon las condiciones para una restauración social y polí-

[4] Véase Reinhart Koselleck, "'Champ d'expérience' et 'horizon d'attente': deux catégories historiques", en *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, pp. 307-329 [trad. esp.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993].

tica que fue la cuna del berlusconismo, mientras que en España el fracaso del golpe de Tejero puso fin a una turbulenta transición hacia la democracia barriendo, junto con el franquismo, la esperanza socialista de aquellos que lo habían combatido. En China, el giro modernizador iniciado por Deng Xiaoping tras la eliminación de la "banda de los cuatro" iba a impulsar al país al centro de la economía internacional. La revolución iraní marcó el fin del tercermundismo y anunció la ola religiosa que acabó con la experiencia de los nacionalismos laicos en el mundo musulmán y que planteó un nuevo tipo de desafío al orden imperial. En América Latina, los sandinistas terminaron extinguiéndose en su aislamiento, mientras que en los países del Cono Sur la democracia regresó sobre la base de un modelo económico introducido por las dictaduras militares. Con el derrumbe del socialismo real y el desmembramiento del imperio soviético, en 1989-1990, todas estas piezas compusieron un nuevo mosaico.

Los debates sobre las guerras, las revoluciones, los fascismos y los genocidios que han atravesado la historiografía y, más generalmente, las ciencias sociales a lo largo de estas últimas décadas esbozan el perfil de una nueva aproximación al mundo contemporáneo que supera ampliamente las fronteras de la investigación histórica. Sus tensiones resultan permanentes entre el pasado y el presente, la historia y la memoria, la experticia y el uso público del pasado; sus lugares de producción no se limitan a la universidad, sino que conciernen a los medios de comunicación, en su sentido más amplio. El antitotalitarismo liberal, un humanitarismo consensual y la naturalización del orden dominante constituyen las coordenadas generales de este comienzo del siglo XXI. Los historiadores trabajan dentro de estas nuevas coordenadas políticas y "epistémicas". La historia se escribe siempre en presente. Gran cantidad de obras históricas nos dicen mucho más de su época, al echar luz sobre su imaginario y sus representaciones, que del pasado cuyos misterios que-

rrían descubrir. En su *Libro de los pasajes*, Walter Benjamin observaba que "los acontecimientos que rodean al historiador y en los que éste participa constituyen la base de su presentación, como un texto escrito con tinta invisible".[5] Su observación vale también para nuestro tiempo.

El punto de inflexión de 1989 ha modificado la manera de pensar y de escribir la historia del siglo XX. Entre las transformaciones generadas, me gustaría recordar aquí al menos tres que me parecen esenciales: el auge de la historia global, el retorno del acontecimiento y el surgimiento de la memoria. Estrictamente ligados, casi de manera indisociable, estos tres momentos estructuran los diferentes capítulos de este libro, proporcionándole –eso espero– una coherencia de conjunto.

En primer lugar, la desaparición de la bipolaridad ha favorecido el nacimiento de una *historia global*. En lugar de las aproximaciones anteriores, que reducían continentes enteros a "esferas de influencia" desprovistas de una historia propia, el mundo ha sido observado a partir de nuevas perspectivas. Difícilmente, antes de 1989, se hubiera podido escribir una historia del siglo XX adoptando, a semejanza de Dan Diner, "el punto de vista periférico de un narrador virtual que, sentado en los escalones de Odessa, un lugar rico en tradición, mira hacia el Sur y hacia el Oeste".[6] Escribir una historia global del siglo XX no significa solamente otorgar una mayor importancia al mundo extraeuropeo en relación con la historiografía tradicional, sino sobre todo cambiar de perspectiva, multiplicar y cruzar los puntos de observación. La historia global no es ni una historia comparativa que apunta a

[5] Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e^ siècle. Le livre des passages*, París, Cerf, 1989, p. 494 [trad. esp.: *Libro de los pasajes*, trad. de Luis Fernández Castañeda, Fernando Guerrero e Isidro Herrera, Madrid, Akal, 2005].

[6] Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*, Múnich, Luchterhand, 1999, p. 13.

yuxtaponer relatos nacionales ni una historia de las relaciones internacionales que analiza la coexistencia y los conflictos entre Estados soberanos. Ella observa el pasado como un conjunto de interacciones, de intercambios materiales (económicos, demográficos, tecnológicos) y de transferencias culturales (lingüísticas, científicas, literarias, etc.), que estructuran las diferentes partes del mundo en un conjunto de redes (ciertamente jerarquizadas, pero también unificadoras). Estudia el papel desempeñado por las migraciones, las diásporas y los exilios tanto en los procesos económicos y políticos como en la elaboración de las ideas o en la invención de prácticas culturales nuevas. Inevitablemente, la historia global "provincializa" Europa.[7] La categoría de "Occidente" *(West, Abendland)* también es cuestionada. Ésta evoca un "modelo de civilización transatlántica" que, al suponer una simetría entre Europa y Estados Unidos, no pertenece ni al paisaje mental del siglo XIX[8] ni, siguiendo la tendencia, al del XXI. Esta noción, dominante después de la Gran Guerra, con la *translatio imperi* a ambos lados del Atlántico, exige ser redefinida (si no disuelta) en la era de la globalización. La historia global es un espejo de dichas transformaciones. En este libro, ella atraviesa varios capítulos, desde el primero, sobre la obra de Eric Hobsbawm, hasta aquellos en los que se aborda la comparación de los genocidios y la percepción de las violencias del siglo XX por el exilio judío y la diáspora negra.

[7] Véase Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, París, Amsterdam, 2009 [trad. esp.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, trad. de Alberto Álvarez Zapico y Araceli Maira Benítez, Barcelona, Tusquets, 2008].

[8] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Múnich, C. H. Beck, 2009, pp. 142-144 y 162. Para una definición del concepto de "historia global" véase, del mismo autor, "Globalgeschichte", en Hans-Jürgen Görtz (ed.), *Geschichte*, Hamburgo, Rowohlt, 2007, pp. 592-610.

Al neutralizar el antagonismo explosivo entre Estados Unidos y la URSS, la Guerra Fría había redefinido los conflictos a escala planetaria, unas veces desarticulándolos y paralizándolos, otras integrándolos en una dimensión internacional que los trascendía y, en consecuencia, fijaba su salida. Su finalización no podía más que rehabilitar el *acontecimiento*, con su autonomía y espesor, sus enigmas y dinámicas irreductibles a cualquier causalidad determinista.[9] Existe un paralelo impresionante entre este cambio geopolítico y el que se esboza, al mismo tiempo, en la historiografía. Con sus estratos superpuestos y sus movimientos tectónicos, la "larga duración" había reducido el acontecimiento –según las palabras de Braudel– a una "agitación de superficie", a la "espuma" efímera de las olas que "las mareas levantan tras su poderoso movimiento".[10] Una vez disipado el prolongado efecto anestésico de la operación quirúrgica efectuada en Yalta, en 1945, sobre el cuerpo del planeta, el siglo XX apareció como la edad de rupturas repentinas, fulminantes e imprevistas. Los grandes puntos de inflexión históricos nunca se escriben con antelación. Las tendencias estructurales crean las premisas de las bifurcaciones, las crisis, los cataclismos históricos (las guerras, las revoluciones, las violencias de masas), pero no predeterminan su desarrollo ni tampoco su salida. La agitación de Europa en 1914, la Revolución Rusa, la llegada de Hitler al poder, el desmoronamiento de Francia en 1940, el derrumbe del "socialismo real" en el otoño de 1989 representan crisis y rupturas que cambiaron el curso del mundo, pero cuyo surgimiento no era para nada ineluctable. Su historia no se escribe según el

[9] François Dosse, *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*, París, Presses Universitaires de France, 2010.

[10] Fernand Braudel, "Histoire et sciences sociales, la longue durée", en *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, p. 12 [trad. esp.: *Escritos sobre historia*, trad. de Angelina Martín del Campo, México, Fondo de Cultura Económica, 1991].

modelo del *decline and fall* elaborado por Edward Gibbon para narrar la caída del Imperio romano.[11] Este conjunto de cuestionamientos historiográficos atraviesa los capítulos del libro dedicados al nazismo y a la comparación de los genocidios, acontecimientos que condensan varios órdenes de temporalidad. Por una parte, el carácter a la vez repentino y masivo de la Shoah que, en tres años, pulverizó una historia secular de emancipación, asimilación e integración de los judíos en el seno de las sociedades europeas pone en cuestión los paradigmas de la historia estructural. Por otra parte, el exterminio nazi, en tanto que culminación paroxística (aunque no ineluctable) de un conjunto de tendencias que se remontan al siglo XIX, y que fue acentuado por la Gran Guerra –antisemitismo, colonialismo, contrarrevolución, masacre industrial–, exige un enfoque fundado en el análisis de los tiempos largos.[12] Los investigadores se han visto entonces obligados a renovar su reflexión sobre la articulación de las temporalidades históricas.

El fin del siglo XX tomó la forma de una condensación de memorias; sus heridas se volvieron a abrir en ese momento, memoria e historia se cruzaron, y –según la elegante fórmula de Daniel Bensaïd– "las napas freáticas de la memoria colectiva" encontraron "el centelleo simbólico del acontecimiento histórico".[13] El tiempo estancado de la Guerra Fría cedió terreno a la eclosión de una multitud de memorias antes censuradas, ocultadas o reprimidas. Erigida en nuevo paradigma de los enfoques del mundo contemporá-

[11] Véase Paolo Macry, *Gli ultimo giorni. Stati che crollano nell'Europa del Novecento*, Bolonia, Il Mulino, 2010.

[12] Enzo Traverso, *La Violence nazie. Une généalogie européenne*, París, La Fabrique, 2002 [trad. esp.: *La violencia nazi. Una genealogía europea*, trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[13] Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, París, Les Prairies Ordinaires, 2010, p. 39.

neo, la *memoria* relega a un segundo plano la noción de *sociedad* que, entre los años sesenta y ochenta, parecía ocupar por completo la mesa de trabajo de los historiadores.[14] La memoria, antes sólo tratada por algunos adeptos de la historia oral, adquirió de repente el estatus tanto de fuente como de objeto de investigación histórica, hasta convertirse en una suerte de etiqueta de moda, una palabra degradada, a menudo usada como sinónimo de "historia". Los signos que anunciaban este punto de inflexión aparecieron, nuevamente, a lo largo de los años ochenta –con la publicación de *Lieux de mémoire* en Francia y de *Zajor* en Estados Unidos, el *Historikerstreit* en Alemania, el éxito internacional de un autor como Primo Levi–,[15] pero fue sobre todo durante la década siguiente que la memoria se transformó en un nuevo paradigma historiográfico. No sería difícil establecer un paralelo entre las parábolas de la memoria colectiva y las líneas de orientación de las ciencias sociales. En Francia, las investigaciones sobre el pasado colonial, el régimen de Vichy, la Shoah o la historia de la inmigración siguieron, más

[14] Véase Dan Diner, *Zeitenschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte*, Múnich, Pantheon, 2010, pp. 151 y 152. Entre las reflexiones más interesantes sobre esta transición, véanse también Eric Hobsbawm, "Identity History is not Enough", en *On History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1997, pp. 266-277 [trad. esp.: *Sobre la historia*, trad. de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica, 1998]; Carlos Forccadell Álvarez, "La historia social. De la 'clase' a la 'identidad'", en Elena Hernández Sandonica y Alicia Langa (eds.), *Sobre la historia actual. Entre política y cultura*, Madrid, Abada, 2005, pp. 15-36.

[15] Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire*, t. I: *La République*, París, Gallimard, 1984; Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive* [1982], París, La Découverte, 1984 [trad. esp.: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, trad. de Ana Castaño y Patricia Villaseñor, Barcelona y México, Anthropos y Fundación Eduardo Cohen, 2002]; *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Múnich, Piper, 1987; Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés* [1986], París, Gallimard, 1989 [trad. esp.: *Los hundidos y los salvados*, trad. de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, El Aleph, 1988].

o menos, el "trabajo de memoria" de la sociedad: si bien había unos pocos estudios durante la etapa de "represión" (los años cincuenta y sesenta), éstos se incrementaron durante la fase de anamnesis (los años setenta y ochenta) hasta llegar a invadir los estantes de las librerías cuando la obsesión por la memoria alcanzó su pico (a partir de los años noventa). Se podría hacer la misma constatación en lo que respecta a la historia del nazismo en Alemania, del franquismo en España o del fascismo en Italia. En ese sentido, Jacques Revel tiene razón en destacar que si bien la memoria –un proceso en el que convergen las conmemoraciones, la patrimonialización de los vestigios del pasado y la reformulación de las identidades de grupo– constituye "un movimiento de fondo de nuestra sociedad", los historiadores la han "descubierto" y transformado en objeto de investigación, pero "no la han inventado".[16] El último capítulo del presente libro interroga las interferencias –no siempre fructíferas– entre historiografía y memoria engendradas en este cambio de siglo.

Construido como un balance crítico y una puesta en perspectiva de algunas controversias historiográficas que han marcado las tres últimas décadas, este libro se presenta como una intervención en el debate de las ideas. Para reconstruir el siglo transcurrido, los historiadores necesitan conceptos, y sus interpretaciones siempre participan de una confrontación de ideas. Ese trabajo hermenéutico posee una dimensión política evidente que sería ilusorio negar escondiéndose detrás del biombo de la ciencia. Reconocer que los debates historiográficos atañen a la historia intelectual no significa defender la historia de las ideas en el sentido tradicional del término, ni tampoco un posmodernismo ingenuo que concibe la historia como una simple fabricación textual. Podemos dar de baja una *history of ideas* perimida, que piensa las "ideas

[16] Jacques Revel, "Le fardeau de la mémoire", en *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, París, Galaade, 2006, p. 375.

fuerza" *(unit-ideas)* como constantes universales e invariables del pensamiento,[17] pero no iríamos muy lejos adoptando una *history without ideas*. Algunos creen escamotear el problema recurriendo a un estilo narrativo pretendidamente neutro; otros, elaborando una sociología histórica que disuelve el pensamiento en las condiciones sociales de su producción. La sociología histórica ha captado bien la "matriz eclesiástica" de la historia de las ideas tradicional, con sus exégesis de un corpus de textos clásicos ubicados fuera del tiempo,[18] pero las transformaciones que afectan la historiografía no se reducen a las metamorfosis del "campo" editorial, universitario o mediático en el interior del cual evolucionan sus actores.

En este libro querría sacar provecho de los conocimientos de la historia de los conceptos *(Begriffsgeschichte)*, sobre todo, de ciertas indicaciones metodológicas de Reinhart Koselleck, un autor citado con frecuencia en el transcurso de estas páginas. Situada en el cruce de la historia de las ideas, la semántica histórica y la sociología del conocimiento, la historia de los conceptos me parece actualmente indispensable para que los historiadores tomen conciencia de las herramientas con las que trabajan, así como para deconstruir las palabras a través de las cuales se hace la historia, y sus actores la conciben y representan. Hay que saber de dónde vienen los conceptos que usamos y por qué usamos ésos y no otros. Y también hay que saber descifrar el lenguaje de los actores de la historia que son objeto de nuestras investigaciones. Inspirada en preocupaciones similares, la escuela de Cambridge de Quentin Skinner y J. G. A. Pocock nos alerta sobre un doble peligro.

[17] Arthur Lovejoy, "The Historiography of Ideas", en *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1948, pp. 1-13.

[18] Véase Bernard Pudal, "De l'histoire des idées politiques à l'histoire sociale des idées politiques"., en Antonin Cohen, Bernard Lacroix y Philippe Riutort (eds.), *Les Formes de l'action politique*, París, Presses Universitaires de France, 2006, p. 186.

Por una parte, el de una lectura "esencialista" de las fuentes, a menudo consideradas como documentos intemporales susceptibles de dirigirse a nosotros como si pertenecieran a nuestra época. Por otra parte, el peligro de una contextualización histórica que nos permitiría *explicar* algunas obras, pero no *comprenderlas*.[19] Para eso –destaca Skinner– hay que descubrir la verdadera intención del autor, saber a quién se dirigía y cómo podían ser recibidas sus palabras. La lectura esencialista produce contrasentidos y anacronismos históricos, como el de Karl Popper, que captaba en Platón, Hegel y Marx la matriz filosófica del totalitarismo. La contextualización socioeconómica ignora la intención de los autores, reduciendo sus textos a simples expresiones de una tendencia histórica general, como si fueran el espejo de una situación objetiva, cuyas causas materiales habría que revelar. Ahora bien, si la argumentación de Skinner presenta ventajas incuestionables –para comprender un texto, hay que conocer la intención de su autor–, parece querer apresar las ideas de una época en sus marcos lingüísticos. Si bien denuncia con razón la ilusión –a la que no duda en calificar de "mitología"– consistente en leer un texto político de la Edad Media o del Renacimiento como si hubiera sido escrito en el siglo XX, cae en una ilusión simétrica cuando asegura que el historiador puede ocupar el lugar del autor o del lector al que se dirigía originalmente su texto.[20]

[19] Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en *History and Theory*, vol. 8, núm. 1, 1969, p. 46. Sobre la escuela de Cambridge, véanse también Jean-Fabien Spitz, "Comment lire les textes politiques du passé? Le programme méthodologique de Quentin Skinner", en *Droits*, núm. 10, 1989; John G. Pocock, "The Concept of Language and the *métier d'historien*: Some Considerations on Practice", en Anthony Padgen (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Sobre este conjunto de problemáticas, véase el estudio de síntesis de Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

[20] Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *op. cit.*, pp. 48 y 49.

Al rechazar las ventajas de una mirada retrospectiva, corre el riesgo de empobrecer la hermenéutica histórica. Reconocer la distancia que separa al historiador de un texto –y, más en general, de un acontecimiento o de una época– no significa suprimirla por un movimiento regresivo que produciría una suerte de "coincidencia" entre el historiador y el autor.[21]

No hay duda de que la comprensión histórica de un texto necesita de la exploración de los lazos que lo vinculan con un contexto social, político y semántico, en el que el texto en cuestión apuntaba a responder preguntas a veces muy diferentes de las que podemos hacerle hoy. Sin embargo, sigo estando convencido de que la característica propia de los clásicos consiste precisamente en "trascender" su tiempo puesto que, en cada época, son objeto de usos y se cargan de significaciones diferentes provistas por los lectores, quienes los liberan así de su intención original. No recuso el anacronismo fecundo que conducía a Gramsci, durante los años treinta, a releer a Maquiavelo en tiempo presente, como un contemporáneo de la Revolución Rusa y del fascismo,[22] pero soy consciente de la necesidad de distinguir el *uso* de los clásicos, siempre "anacrónico", de su interpretación histórica. Por eso, mantengo ciertas reservas fundamentales respecto de la escuela de Cambridge, cuya contextualización de las ideas políticas me parece que atribuye una importancia desmedida a los marcos lingüísticos de una época. Los argumentos esgrimidos por Skinner contra la historia de las ideas tradicional –escribe con razón Ellen Meiksins-Wood– desembocan finalmente en "otro tipo de historia textual, otra historia de las

[21] Véase Lucien Jaume, "El pensamiento en acción. Por otra historia de las ideas políticas", en *Ayer. Revista de historia contemporánea*, núm. 53, 2004, p. 129.

[22] Véase Margaret Leslie, "In Defense of Anachronism", en *Political Studies*, XVIII, núm. 4, 1970, pp. 433-447. Sobre esta cuestión, véase también Nicole Loraux, "Éloge de l'anachronisme en histoire", en *Le Genre humain*, núm. 27, 1993, pp. 23-39.

ideas, ciertamente más sofisticada y más comprensiva que las anteriores, pero en el fondo igualmente limitada a textos desencarnados".[23]

El método de Lovejoy ha encontrado más recientemente un defensor entusiasta en Zeev Sternhell. Éste lo considera "un instrumento sin igual", al que opone los "extravíos posmodernos" de un Skinner, culpable, a sus ojos, de rechazar el universalismo en nombre del particularismo y de caer a la vez en el antihumanismo y en el relativismo histórico.[24] Ahora bien, es precisamente por su crítica al universalismo abstracto subyacente a los grandes relatos históricos tradicionales (tanto marxistas como liberales) que el *linguistic turn*, con su relativismo y su reconocimiento de la multiplicidad de temas de una historia ya no concebida en términos teleológicos, ha dado sus resultados más fructíferos. Podemos sacarle provecho sin adherir necesariamente a una forma de "pantextualismo" radical. La historia intelectual participa de la historia de las sociedades: creo que esta constatación alcanza para establecer cierta distancia crítica tanto respecto de una historia platónica de las ideas (Sternhell) como de un estudio de las ideologías como puras construcciones textuales asimilables a protocolos lingüísticos históricamente determinados (Skinner). El resultado de estos enfoques será siempre, de una manera u otra, limitado. Por eso es que, si bien me apoyo en sus conocimientos, guardo cierta distancia crítica respecto de la escuela de Cambridge. Los debates historiográficos de los que me ocupo en este libro son analizados en una doble perspectiva: por un lado, los estudio

[23] Ellen Meiksins-Wood, *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*, Londres, Verso, 2008, p. 9 [trad. esp.: *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político desde la Antigüedad a la Edad Media*, trad. de Ferran Meler Ortí, Barcelona, Paidós, 2011].

[24] Zeev Sternhell, *Les Anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, París, Fayard, 2006, p. 42.

como una etapa de la historiografía en su evolución, tratando de mostrar los elementos de continuidad y de ruptura que los caracterizan en relación con una tradición anterior; por otro lado, los inscribo en las transformaciones intelectuales y políticas de este cambio de siglo.

Los trabajos reunidos en este volumen tratan de ajustarse a ciertas "reglas" que he encontrado formuladas muy claramente en Arno J. Mayer, en una contribución escrita en respuesta a sus críticas.[25] Aquí trataré de interpretarlas a mi manera, adaptándolas a mis exigencias. No estoy seguro de que él aceptase esta presentación, pero poco importa. En este libro no quiero exponer su método, sino el mío, si bien reconozco mi deuda hacia él. La primera regla es la de la *contextualización*, que consiste siempre en situar un acontecimiento o una idea en su época, en un marco social, en un ambiente intelectual y lingüístico, en un paisaje mental que le son propios. Luego, la del *historicismo*, es decir, la historicidad de la realidad que nos rodea, la necesidad de abordar los hechos y las ideas desde una perspectiva diacrónica que capte sus transformaciones en la duración. Este método de puesta en historia difiere tanto del "historismo" clásico (Niebuhr, Ranke y Droysen) como del historicismo positivista, hoy más expandido de lo que uno creería o de lo que querrían admitir los mismos que lo practican.[26] La historia no tiene un sentido que le sea propio ni que se desprenda de sí misma a través de una reconstrucción rigurosa de los hechos. Benjamin ya nos advierte sobre las trampas de una

[25] Arno J. Mayer, "Response", en *French Historical Studies*, núm. 4, 2001, pp. 589 y 590.

[26] Para una tipología de las diferentes formas de historicismo, véase la primera parte de Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Middletown, Wesleyan University Press, 1997. Una referencia útil en la material sigue siendo Michael Löwy, *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, París, Anthropos, 1985.

escritura de la historia concebida como la narración de un tiempo lineal, "homogéneo y vacío", que entra en empatía con los vencedores y desemboca irremediablemente en una visión apologética del pasado. Defiendo un historicismo crítico, que ratifica con fuerza el anclaje último de la historia en su zócalo factual, a pesar de la multiplicidad de sus temas y representaciones textuales. La tercera regla es la del *comparatismo*. Comparar los acontecimientos, las épocas, los contextos, las ideas es una operación indispensable para tratar de comprenderlos. Este enfoque se vincula con el objeto mismo de la presente investigación: las violencias de una época globalizada, las grandes corrientes historiográficas, el exilio, las transferencias culturales de un país a otro, de un continente a otro. La cuarta regla es la de la *conceptualización*: para aprehender lo real, hay que capturarlo por medio de conceptos –"tipos ideales", si se quiere– sin por ello dejar de escribir la historia en un modo narrativo; dicho de otra manera, sin olvidar jamás que la historia real no coincide con sus representaciones abstractas. Hacer coexistir la inteligencia de los conceptos con el gusto por el relato sigue siendo el mayor desafío de cualquier escritura de la historia, y esto vale también para la historia de las ideas.

Estas "reglas" no son "leyes" de producción del conocimiento histórico, sino parámetros útiles en el ejercicio de una profesión, como un método adquirido e interiorizado más que como un esquema a aplicar. Designan o forman una "operación" –escribir la historia– que sigue profundamente anclada en el presente. Siempre es desde el presente que uno se esmera en reconstruir, pensar e interpretar el pasado. Y la escritura de la historia –esto vale todavía más para la historia política– participa, aunque también sufre las restricciones, de lo que Jürgen Habermas llama su "uso público".[27]

[27] Jürgen Habermas, "De l'usage public de l'histoire", en *Écrits politiques*, París, Flammarion, 1990, pp. 247-260 [trad. esp.: *La constelación*

Finalmente, al presentar este libro, me parece necesario evocar la influencia subterránea pero omnipresente de Walter Benjamin. En sus escritos he hallado no tanto una respuesta a mis cuestionamientos, sino más bien una ayuda a su formulación, lo que constituye la premisa indispensable de cualquier investigación fructífera. Benjamin, pues, como interlocutor para una interrogación sobre los presupuestos y el sentido de la historia, más que como modelo que ofrece herramientas susceptibles de una aplicación inmediata.[28] La herencia de Benjamin no es comparable con la de Marx, Durkheim o Weber, Braudel o Bourdieu. No nos ha dejado un método, sino una reflexión profunda sobre los resortes y las contradicciones de un enfoque intelectual que, al tratar de pensar la historia, se obstina en no disociar el pasado del presente. Al tiempo lineal del historicismo positivista, Benjamin opone una concepción del pasado marcada por la discontinuidad y situada bajo el signo de la catástrofe. Estableciendo una relación enfática con los vencedores, el historicismo ha sido, a sus ojos, "el más potente narcótico" del siglo XIX. Por lo tanto, hay que dar vuelta la perspectiva y reconstruir el pasado desde el punto de vista de los vencidos. Esto implica reemplazar la relación mecánica entre pasado y presente postulada por el historicismo –que vuelve a considerar el pasado como una experiencia definitivamente archivada– por una relación dialéctica en la que "el Otrora *(Gewesene)* encuentra el Ahora *(Jetzt)* en un relámpago para formar una constelación".[29] De este encuentro, que no es temporal

posnacional. Ensayos políticos, trad. de Pere Fabra Abat, Daniel Gamper Sachse y Luis Pérez Díaz, Barcelona, Paidós, 2000].

[28] Véanse las observaciones de Arlette Farge, "Walter Benjamin et le dérangement des habitudes historiennes", en *Cahiers d'anthropologie sociale*, núm. 4, 2008, pp. 27-32.

[29] Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 479 (ed. orig.: *Das Passagen-Werk*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, vol. 1, 1983, p. 578).

sino "figurativo" *(bildlich)* y que se condensa en una imagen, surge una visión de la historia como un proceso abierto en el que un pasado inacabado puede, en ciertos momentos, ser reactivado, hacer estallar el *continuum* de una historia puramente cronológica y, por su irrupción repentina, inmiscuirse en el presente. Entonces, es posible que de "la imagen de los ancestros sometidos" saque su fuerza una promesa de liberación inscripta en los combates del tiempo actual, pues Benjamin cree que la historia no es sólo una "ciencia" sino igualmente "una forma de rememoración" *(Eingedenken)*.[30] Según él, escribir la historia significa entrar en resonancia con la memoria de los vencidos, cuyo recuerdo se perpetúa como "una promesa de redención" insatisfecha. Esta aproximación no reemplaza un método de análisis, pero orienta y define el objetivo de la investigación, en las antípodas de la concepción actualmente dominante de la historia como "experticia" (en el espacio público, los investigadores que la practican serían, por lo tanto, intelectuales críticos más que "específicos"). En el plano epistemológico, la riqueza de esta perspectiva ha sido destacada por Reinhart Koselleck. Cuando los historiadores adoptan el punto de vista de los vencedores –escribe, dando como ejemplos a Guizot y Droysen (aunque sus observaciones bien podrían aplicarse a Furet)– caen siempre en un esquema providencial fundado en una interpretación apologética del pasado. En cambio, los historiadores que se inscriben en el campo de los vencidos vuelven a examinar el pasado con una mirada más aguda y crítica. A corto plazo –afirma– "puede que la historia esté hecha por los

[30] Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle, op. cit.*, p. 489 (p. 589). La referencia a la "imagen de los ancestros esclavizados" se encuentra en su tesis decimosegunda "Sur le concept d'histoire", en Walter Benjamin, *Œuvres III*, París, Gallimard, 2000, p. 438 [trad. esp.: "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, t. I, 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

vencedores pero, a largo plazo, las ganancias históricas de conocimiento provienen de los vencidos".[31]

Esta concepción de la historia ilumina la postura mental y psicológica, a menudo inconsciente, de muchos historiadores "militantes", más allá de cuáles sean sus métodos o las tradiciones historiográficas a las que pertenecen. No sería difícil captar sus huellas en los escritos de Edward P. Thompson, Ranajit Guha, Adolfo Gilly o de muchos otros historiadores de clases subalternas, sobre todo de aquellos que trabajan con fuentes orales.[32] Cuando leí por primera vez las tesis sobre el concepto de historia de Benjamin, me recordaron un pasaje sobrecogedor de Isaac Deutscher dedicado al Trotski historiador de la Revolución Rusa: "La revolución es, para él, ese momento, breve pero cargado de sentido, en el que los humildes y los oprimidos tienen por fin algo que decir y, a sus ojos, ese momento compensa siglos de opresión. Vuelve a él con una nostalgia que otorga a su reconstrucción un relieve intenso y refulgente".[33]

Ahora bien, como Max Horkheimer le escribía a Benjamin en 1937, considerar el pasado como una experiencia inacabada, no clausurada definitivamente, reenvía, quiérase o no, a la idea de un Juicio Final, por lo tanto, a la teología. Horkheimer proseguía distinguiendo entre los aspectos positivos del pasado –las alegrías y la felicidad, forzosamente efímeras y volátiles– y sus aspectos negativos –"la injusticia,

[31] Reinhart Koselleck, "Mutation de l'expérience et changement de méthode", en *L'Expérience de l'histoire*, *op. cit.*, p. 239.

[32] Por citar algunos trabajos, véanse Dorothy Thompson (ed.), *The Essential E. P. Thompson*, Nueva York, The New Press, 2001; Ranajit Guha y Gayatri Chakravorti Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988; Adolfo Gilly, *La Révolution méxicaine 1910-1920*, París, Syllepse, 1995 [ed. orig.: *La revolución interrumpida*, México, El Caballito, 1971].

[33] Isaac Deutscher, *Trotski*, París, 10/18, vol. 5, 1980, pp. 319 y 320 [trad. esp.: *Trotsky*, México, Era, 1966].

el terror, los sufrimientos"– que adquieren, en cambio, un carácter "irreparable". En sus comentarios, Benjamin estaba obligado a compartir dicha constatación, admitiendo la contradicción inherente de su enfoque: si la rememoración "prohíbe concebir la historia de manera fundamentalmente ateológica", tampoco se arrogaba "el derecho de tratar de escribir con conceptos inmediatamente teológicos".[34]

Se sabe que para Benjamin la teología significa el mesianismo judío. Pero el citado intercambio se presta también a una lectura más "secular", que reenvía a la parte de utopía difundida por todo movimiento revolucionario y por todo pensamiento crítico orientado hacia la transformación del mundo. Afecta, en fin, a un conjunto heterogéneo de disposiciones mentales y de estados de ánimo –de la melancolía al duelo, de la esperanza al desencantamiento– que la historia nos ha legado y que acosan en el presente nuestra relación con el pasado. En este sentido, el intercambio entre Horkheimer y Benjamin evoca ciertas tensiones que atraviesan la historiografía contemporánea: tensiones entre historia y memoria, entre la toma de distancia propia del enfoque histórico y la subjetividad, hecha de inquietudes y reviviscencias, de recuerdos y de representaciones colectivas que habitan en los actores de la historia. El siglo XX, sin embargo, no sólo ha revelado las ilusiones del historicismo e ilustrado el naufragio de la idea de Progreso; también ha registrado el eclipse de las utopías inscriptas en las experiencias revolucionarias. A semejanza del Ángel de la tesis novena de Benjamin, Auschwitz nos impone mirar la historia como un campo de ruinas, mientras que el gulag nos prohíbe cualquier ilusión o ingenuidad con respecto a las interrupciones mesiánicas del tiempo histórico. Dan Diner no se equivoca cuando observa que la narración del siglo XX se construye

[34] Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 489 (p. 589).

actualmente en torno a un *telos* negativo: "La conciencia de la época está forjada por una memoria marcada con el sello de los cataclismos del siglo".[35] Para quienes no han elegido el desencantamiento resignado o la reconciliación con el orden dominante, el malestar es inevitable. Probablemente la historiografía crítica se encuentre hoy bajo el signo de tal malestar. Hay que tratar de volverlo fructífero.

[35] Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen, op. cit.*, p. 17.

NOTA SOBRE LAS FUENTES

Al comienzo, este libro fue concebido como una selección de artículos relacionados por un mismo objeto de investigación: los debates historiográficos en torno a las violencias del mundo contemporáneo, con el telón de fondo de las interpretaciones globales del siglo XX como edad de las guerras, los totalitarismos y los genocidios. Estos textos tienen orígenes diferentes que se reconocen en la estructura de la obra. Cuando volví a trabajarlos, sin embargo, me di cuenta de que todos partían de una misma interrogación y que, sin saberlo, los había escrito como partes de un todo. Su reelaboración, a veces considerable, ha buscado poner en evidencia el hilo conductor que los atraviesa de una punta a la otra. Inevitablemente, este libro entra en resonancia con otros, escritos a lo largo de los 15 últimos años, de los que retoma y desarrolla –o mantiene como trasfondo– ciertas ideas.

El capítulo primero está dedicado a Hobsbawm, un intelectual que ha atravesado el siglo XX y que sigue siendo su principal historiador. Fue publicado, en una versión reducida, en *La Revue Internationale des Livres et des Idées* (RILI, núm. 10, 2009) y en la revista española *Pasajes* (núm. 31, 2009-2010). El segundo capítulo incorpora una crítica de *The Furies*, de Arno Mayer, publicado en francés (*Contretemps*, núm. 5, 2002) y en inglés (*Historical Materialism*, vol. 16, núm. 4, 2008), así como una crítica de François Furet aparecida en inglés en una selección dirigida por Mike Haynes y Jim Wolfreys (*History and Revolution. Refuting Revisionism*, Londres, Verso, 2007). El tercer capítulo, dedicado a la historiografía del fascismo de los últimos 25 años, se publicó primero en español (*Ayer. Revista de historia contemporánea*, núm. 60, 2005), después en inglés (*Constellations*, vol. 15, núm. 3, 2008) y en francés (*RILI*, núm. 3, 2008). El capítulo cuarto se ocupa de la controversia de la histori-

zación del nazismo a partir de la obra de Saul Friedländer y de su correspondencia con Martin Broszat. Fue escrito originalmente para una obra colectiva dirigida por Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (*Historicités*, París, La Découverte, 2009). El quinto capítulo aborda la comparación de los genocidios, cuyo paradigma de ahora en más se ha vuelto la Shoah. Recupera, en una versión ampliamente revisada, mi contribución a una obra colectiva que dirigí en Italia con Marina Cattaruzza, Marcello Flores y Simon Levis Sullam (*Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, 2 vols., Turín, UTET, 2005-2006). Al reducir bastante la versión italiana, incorpora también un ensayo sobre la comparación entre nazismo y casticismo escrito para *Pasajes* (núm. 23, 2007), retomado luego por la *RILI* (núm. 4, 2008). La contribución de Michel Foucault y Giorgio Agamben para el análisis de las violencias contemporáneas está en el centro del capítulo sexto, que se basa en un artículo publicado en italiano en la revista *Contemporanea. Rivista di storia dell'Ottocento e del Novecento* (núm. 3, 2009). El séptimo capítulo –el menos directamente historiográfico del libro– analiza la relación entre exilio y violencia interrogándose tanto sobre el exilio judío como sobre el *Atlántico negro*, a la luz del concepto de "teoría viajera" elaborado por Edward Said. Integra mi contribución a un volumen en homenaje a Miguel Abensour, dirigido por Anne Kupier y Etienne Tassin (*Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Sens & Tonka, 2006), así como mi epílogo a la edición italiana del gran libro de C. L. R. James sobre *Moby Dick* (*Marinai, rinnegati e reietti. La storia di Herman Melville e il mondo in cui viviamo*, Verona, Ombre corte, 2003). El último capítulo trata de relacionar la memoria y la historia del siglo XX. Desarrolla temas ya expuestos en un artículo publicado en la revista *Raisons politiques* (núm. 36, 2009) y en comunicaciones para distintos congresos en España, Italia, Alemania, Argentina y Austria,

entre 2008 y 2010. Para este libro he vuelto a trabajar por completo todos estos escritos. Agradezco a Hugues Jallon, que acogió el proyecto de transformar estos textos en un libro, y a Rémy Toulouse, que me permitió llevarlo a cabo.

I. FIN DE SIGLO
El siglo XX de Eric Hobsbawm

ERIC J. HOBSBAWM es sin duda, hoy, el historiador más leído en el mundo. Esta notoriedad se debe sobre todo al éxito planetario de *Historia del siglo XX* (1994), su historia del "corto" siglo XX.[1] Desde luego que ya ocupaba un lugar protagónico en la historiografía internacional, pero la aparición de esta obra le permitió conquistar un público mucho más grande. Cualquier nueva interpretación del mundo contemporáneo no podrá escapar a una confrontación con su perspectiva, que se ha vuelto canónica. Esta constatación revela una paradoja: el siglo XX culminó en un clima de restauración intelectual y política, despedido por un estrépito mediático que anunciaba el triunfo definitivo de la sociedad de mercado y del liberalismo; Hobsbawm, en cambio, no esconde sus simpatías por el comunismo, el gran perdedor de la Guerra Fría, ni su adhesión a una concepción de la historia de inspiración marxista. Su libro funciona como contrapunto al consenso liberal en torno a una visión del capitalismo como orden natural del mundo.[2] Esto

[1] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e^ siècle 1914-1991* [1994], Bruselas, Complexe, 2003 [trad. esp.: *Historia del siglo XX*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1995; reed. en Buenos Aires, 1998].

[2] La recepción del libro de Hobsbawm coincidió, por otro lado, con el desarrollo del blairismo en Inglaterra, frente al cual Hobsbawm tomó distancia, tras haber sido uno de sus inspiradores desde las páginas de la revista *Marxism Today*. Sobre las contradicciones políticas de Hobsbawm, véase Perry Anderson, "The Vanquished Left: Eric Hobsbawm", en *Spectrum. From Right to Left in the History of Ideas*, Londres, Verso, 2005, pp.

es particularmente cierto en Francia, donde llegó a las librerías, gracias a un editor belga, cinco años después de su edición inglesa original y luego de haber sido traducido a más de veinte lenguas. En 1997, Pierre Nora explicaba en *Le Débat* que una obra así, anacrónica e inspirada en una ideología de otra época, nunca sería rentable para un editor (lo que motivaba la decisión de rechazarlo en su colección de Gallimard).[3] Dicho pronóstico, rápidamente desmentido por el éxito del libro, suponía un prejuicio ideológico: la existencia de una sintonía perfecta entre la sensibilidad de los lectores y la recepción entusiasta que los medios de comunicación reservaron para *El pasado de una ilusión*, de François Furet (1995), y *El libro negro del comunismo* (1997). Casi 15 años después de su publicación, el libro de Hobsbawm merece ser releído a la luz de su obra, enriquecida por una importante autobiografía y algunas selecciones de ensayos. También cabe ponerlo en relación con otras historias del siglo XX, orientadas por métodos y miradas distintos, publicadas en el transcurso de estos últimos años.

Una tetralogía

La *Historia del siglo XX* es el último volumen de una tetralogía. Viene después de tres obras dedicadas a la historia del siglo XIX publicadas entre 1962 y 1987. El primer libro analiza los cambios sociales y políticos que acompañaron la transición del Antiguo Régimen a la Europa burguesa *(La era de la revolución, 1789-1848)*. El segundo reconstruye el

316-318 [trad. esp.: "La izquierda vencida: Eric Hobsbawm", en *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, trad. de Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2008, pp. 297-340].

[3] Véase Pierre Nora, "Traduire: nécessité et difficultés", en *Le Débat*, núm. 93, 1997, p. 94.

auge del capitalismo industrial y la consolidación de la burguesía como clase dominante *(La era del capital, 1848-1875)*. El tercero estudia el advenimiento del imperialismo y concluye con la aparición de las contradicciones que fracturaron el "concierto europeo", creando las premisas de su estallido *(La era del imperio, 1875-1914)*.[4] Hobsbawm no había planeado estas obras; más bien surgieron a lo largo del tiempo, por encargo de sus editores y por el estímulo que le proporcionaba la evolución de sus investigaciones. En el fondo, su trayectoria historiográfica es la de un especialista del siglo XIX. En 1952, fundó con Edward P. Thompson y Christopher Hill la revista *Past and Present*, tentativa de síntesis entre el marxismo y la escuela de *Annales*. Se dedicó a estudiar la historia social de las clases trabajadoras y las revueltas campesinas en la época de la Revolución Industrial: el marxismo y la formación del movimiento obrero ocupaban el centro de sus intereses. La elaboración de estos trabajos pioneros fue acompañada por sus grandes síntesis históricas. De factura más clásica y escritos en un estilo accesible para el gran público, los libros de su tetralogía no construyen nuevos objetos de investigación ni alteran los enfoques historiográficos tradicionales. Bosquejan un amplio fresco del siglo XIX que, en la larga duración, echa luz sobre las fuerzas sociales. Dicho de otro modo, existe una distancia entre, por un lado, el historiador de los

[4] Eric Hobsbawm, *L'Ère des révolutions 1798-1848* [1962], París, Hachette-Pluriel, 2002 [trad. esp.: *Las revoluciones burguesas*, trad. de Felipe Ximenez de Sandoval, 2 vols., Madrid, Guadarrama, 1974; reed.: *La era de la revolución, 1798-1848*, Buenos Aires, Crítica, 1997]; *L'Ère du capital 1848-1875* [1975], París, Hachette-Pluriel, 2002 [trad. esp.: *La era del capitalismo*, trad. de A. García Fluixá y Carlo A. Caranci, 2 vols., Madrid, Guadarrama, 1977; reed.: *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires, Crítica, 1998]; *L'Ère des empires 1875-1914* [1987], París, Hachette-Pluriel, 1999 [trad. esp.: *La era del imperio, 1875-1914*, trad. de Juan Faci Lacasta, Barcelona, Labor, 1989; reed. en Buenos Aires, Crítica, 1998].

luditas y de la resistencia campesina a los *enclosures* [cercados] de los campos ingleses y, por otro lado, el de las grandes síntesis sobre las "revoluciones burguesas" y el advenimiento del capitalismo industrial. Esta distancia no será salvada por el último volumen de su tetralogía, prisionero de una tendencia que él siempre ha reprochado a la historiografía tradicional del movimiento obrero: mirar la historia "desde arriba", sin preocuparse por lo que pensaba la gente común, los actores de "abajo".[5]

Hobsbawm concibió el proyecto de una historia del siglo XX inmediatamente después de la caída del muro de Berlín. Fue uno de los primeros en interpretar este acontecimiento como el signo de una transformación que no sólo ponía fin a la Guerra Fría, sino que, en una escala mayor, clausuraba un siglo. Nacía entonces la idea de un siglo XX "corto", enmarcado por dos momentos cruciales de la historia europea –la Gran Guerra y el desmoronamiento del socialismo real– y opuesto a un siglo XIX "largo" que iba de la Revolución Francesa a las trincheras de 1914. Si la guerra fue la verdadera matriz del siglo XX, la revolución bolchevique y el comunismo fueron los que le dieron un perfil específico. Hobsbawm lo sitúa por completo bajo el signo de Octubre; y justamente el final de la trayectoria de la URSS, al cabo de un largo declive, firma su culminación.

Nacido en Alejandría en 1917 de padre inglés y madre austríaca, Hobsbawm se define como el descendiente de los dos pilares de la Europa del siglo XIX: el Imperio británico y la Austria de los Habsburgo. En Berlín, en 1932, con 15 años, se hizo comunista. No cuestionó esta elección en el

[5] Véase, por ejemplo, Eric Hobsbawm, *Worlds of Labour. Further Studies in the History of Labour*, cap. 1: "Labor History and Ideology" [1974], Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1984 [trad. esp.: "Historia de la clase obrera e ideología", en *Estudios sobre la formación y evolución de la clase obrera*, trad. de Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 1987].

transcurso de las décadas siguientes durante las cuales estudió y, luego, enseñó en las mejores universidades británicas. El siglo XX ha sido su vida y admite, con total honestidad, su dificultad para disociar la historia de la autobiografía. Opuesto a una ilusoria neutralidad axiológica, afirma claramente, desde las primeras páginas de su libro, su condición de "espectador comprometido": "No parece probable que quien haya vivido durante este siglo extraordinario pueda abstenerse de expresar un juicio. La dificultad estriba en comprender".[6]

El impacto de *Historia del siglo XX* ha sido tanto más fuerte en la medida en que, al acabar su tetralogía, Hobsbawm ratificaba un cambio ocurrido en nuestra percepción del pasado. Procedía a la *puesta en historia* de una época que, considerada hasta entonces como un presente vivido, era ahora aprehendida como pasada y clausurada, en una palabra, como *historia*. La Guerra Fría abandonaba las crónicas de la actualidad para volverse el objeto de un relato histórico que la inscribía en una secuencia más amplia, remontándose hasta 1914. La idea de un siglo XX "corto" entró en la esfera pública, después, en el sentido común.

La visión de un siglo XIX "largo" no era nueva. En *La gran transformación* (1944), Karl Polanyi ya había esbozado el perfil de una "paz de cien años" que se extendía del Congreso de Viena –al cabo de las guerras napoleónicas– al atentado de Sarajevo en 1914.[7] El siglo XIX, construido sobre un equilibrio internacional entre las grandes potencias y con Metternich como arquitecto, había asistido a la eclosión de instituciones liberales, al desarrollo de un enorme

[6] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, p. 24.

[7] Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 1957, cap. 1 [trad. esp.: *La gran transformación*, trad. de Eduardo L. Suárez y Ricardo Rubio, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

crecimiento económico fundado en la construcción de los mercados nacionales y consolidado por la adopción del patrón oro *(gold standard)*. Por su parte, Arno J. Mayer había calificado el siglo XIX como edad de la "persistencia del Antiguo Régimen". En el plano económico, la burguesía ya era la clase dominante, pero su mentalidad y su estilo de vida revelaban su carácter subalterno respecto de modelos aristocráticos que –a excepción de algunos raros regímenes republicanos, entre los que estaba Francia después de la década de 1870– seguían siendo premodernos. En 1914, una segunda Guerra de Treinta Años ponía fin a la agonía secular de este Antiguo Régimen en remisión condicional.[8] Hobsbawm parece haber llegado a conclusiones parecidas. En el primer volumen de su tetralogía, define a la gran burguesía industrial y financiera como la "clase dominante" de la Europa del siglo XIX.[9] Luego, en el segundo, matiza su análisis destacando que, en la mayoría de los países, la burguesía no ejercía el poder político, sino solamente una "hegemonía" social, ya que el capitalismo era reconocido desde entonces como la forma insustituible del desarrollo económico.[10] Esta distancia entre una dominación social burguesa y un poder político aristocrático, que se menciona sin jamás explicarla en profundidad, sin duda sigue siendo –como lo han observado algunos críticos– el principal límite de los tres primeros volúmenes de su fresco histórico.[11] El hiato inexplorado entre hegemonía social burguesa y "persistencia" del Antiguo Régimen pone también en

[8] Arno J. Mayer, *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, París, Flammarion, 1983 [trad. esp.: *La persistencia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1984].

[9] Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789-1848*, Londres, Vintage, 1996, p. 140.

[10] Eric Hobsbawm, *The Age of Capital 1848-1875*, Londres, Vintage, 1996, p. 291.

[11] Véase Perry Anderson, "The Vanquished Left: Eric Hobsbawm", *op. cit.*, pp. 296 y 297.

cuestión una concepción marxista tradicional de las "revoluciones burguesas" (1789-1848), cuya crítica más fecunda será desarrollada por otros investigadores.[12]

El "largo siglo XIX" pintado por Hobsbawm es el teatro de una transformación del mundo, de la que Europa, gracias al auge del imperialismo, fue a la vez centro y motor. Todas las corrientes políticas se identificaban con su misión civilizadora, encarnada por una raza y una cultura "superiores". El siglo de las vías férreas y de las fábricas industriales, de las grandes ciudades y de los tranvías, de las ametralladoras y de las estadísticas, del periodismo y de las finanzas, de la fotografía y del cine, del telégrafo y de la electricidad, de la alfabetización y del colonialismo estuvo dominado por la idea de *progreso*. Éste era concebido a la vez como un movimiento moral y material, ilustrado por las conquistas de la ciencia, el aumento incesante de la producción y el desarrollo de los ferrocarriles, que conectaban todas las grandes metrópolis así como también los dos márgenes de Estados Unidos. El progreso se volvió una creencia inquebrantable, que ya no se inscribía en las potencialidades de la razón, sino en las fuerzas objetivas e irresistibles de la sociedad. Las páginas más potentes de *Historia del siglo XX* son las del primer capítulo, en las que Hobsbawm describe el comienzo del siglo XX en un clima apocalíptico que literalmente acabó con todas las certezas de una era anterior de paz y prosperidad. El nuevo siglo empezó como una "era de la catástrofe" (1914-1945) enmarcada por dos guerras totales destructoras y criminales: tres décadas durante las cuales Europa asistió al derrumbe de su economía

[12] No hago alusión a François Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978 [trad. esp.: *Pensar la Revolución Francesa*, trad. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel, 1980], del que hablaremos en el capítulo siguiente, sino más bien a Ellen Meiksins-Wood, *The Origins of Capitalism. A Longer View*, Londres, Verso, 2002, pp. 118-121.

y de sus instituciones políticas. Desafiado por la revolución bolchevique, el capitalismo parecía haber pasado su momento, mientras que las instituciones liberales asomaban como los vestigios de una edad pretérita y se descomponían, a veces sin oponer la menor resistencia, ante el desarrollo de los fascismos y de las dictaduras militares en Italia, Alemania, Austria, Portugal, España y en varios países de Europa central. El progreso se reveló ilusorio y Europa dejó de ser el centro del mundo. La Sociedad de Naciones, su nuevo gerente, permanecía inmóvil e impotente. En comparación con estas tres décadas de cataclismos, las de la posguerra –la "edad de oro" (1945-1973) y la "debacle" (1973-1991)– parecen dos momentos distintos de una sola y misma época que coincide con la historia de la Guerra Fría. La "edad de oro" fue la de los Treinta Gloriosos, con la difusión del fordismo, la ampliación del consumo de masas y el advenimiento de una prosperidad generalizada y aparentemente inagotable. La "debacle" *(landslide)* comenzó con la crisis del petróleo de 1973, que puso fin al *boom* económico y se prolongó con una onda expansiva recesiva. Al Este, ella se anunció con la guerra de Afganistán (1978), que inició la crisis del sistema soviético, al que acompañó hasta su descomposición. La "debacle" siguió a la descolonización –entre la independencia de India (1947) y la guerra de Vietnam (1960-1975)–, durante la cual el desarrollo de los movimientos de liberación nacional y de revoluciones antiimperialistas se mezcló con el conflicto entre las grandes potencias.

Eurocentrismo

La periodización propuesta por Hobsbawm da fuerza a su tetralogía y, al mismo tiempo, marca sus límites. Su volumen dedicado a las "revoluciones burguesas" –el más antiguo– es inevitablemente el más fechado. A lo largo de estos

últimos años, varios historiadores han criticado su interpretación de una *doble* revolución, a la vez económica y política: la Revolución Industrial inglesa que transforma el capitalismo y la Revolución Francesa que, después de las guerras napoleónicas, acaba con el Antiguo Régimen en Europa continental (con excepción del Imperio de los zares).[13]

Según Christopher Bayly y Jürgen Osterhammel, es necesario relativizar esta tesis. El siglo XIX fue indiscutiblemente una época de modernización, pero este proceso no fue ni rápido ni homogéneo. La Revolución Industrial afectó, en un principio, sólo a Inglaterra y a Bélgica. Tanto en Europa como en Estados Unidos, la industria comenzó a dominar la economía recién a partir de la década de 1880, y en varios países de manera muy incompleta. Por lo tanto, sería falso proyectar sobre todo el siglo la imagen de una modernidad que sólo se impuso hacia el final, o interpretar sus conflictos políticos y sus revoluciones como el producto de las contradicciones de la sociedad industrial. La Europa del siglo XIX seguía siendo, en su conjunto, rural. En el plano político, el fin del absolutismo no dio paso a Estados modernos fundados sobre la base de constituciones liberales, dotadas de instituciones representativas y bien instaladas en sociedades dominadas por la burguesía industrial y financiera. Dicho de otro modo, el siglo XIX no vio el desarrollo del *Estado burgués*. Fue más bien un lugar de experimentación de formas híbridas entre una burguesía ascendente (pero no dominante) y una aristocracia que trataba de adaptarse a la nueva situación y que perduraba en el corazón de un Antiguo Régimen "persistente".[14] La aristocracia seguía siendo

[13] Véanse especialmente Christopher Bayly, *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*, París, Les Éditions de l'Atelier y Le Monde Diplomatique, 2006, pp. 14 y 15 [trad. esp.: *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2010]; Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Múnich, C. H. Beck, 2009, p. 776.

[14] Arno J. Mayer, *La Persistance de l'Ancien Régime*, *op. cit.*

un modelo para las nuevas elites sociales y económicas, que entablaban con ella relaciones simbióticas. El término "burgués" designaba de manera bastante indefinida a personas "respetables" –"quienes usan guantes"–,[15] mucho más que a una clase de emprendedores capitalistas. Por consiguiente, todos los miembros de profesiones liberales eran "burgueses". Osterhammel describe el "otoño dorado"[16] de la aristocracia (entre las dos olas destructoras de 1789 y 1917) y Bayly evoca los "últimos días de verano" de los propietarios de esclavos[17] durante la primera mitad de un siglo marcado por la abolición de la esclavitud. El liberalismo salido de esta síntesis entre aristocracia en declive y burguesía en ascenso temía o, para decirlo mejor, odiaba a la democracia, en la que veía una forma de anarquía y de "dominación de las masas". Esta percepción era compartida por un positivista y teórico de la raza como Gustave Le Bon, para quien la "era de las masas" (la democracia) anunciaba la decadencia de la civilización, y por un político liberal conservador británico como Alfred Milner, citado por Hobsbawm en *La era del imperio*, para quien el Parlamento inglés no era más que la "chusma de Westminster".[18] Lejos de surgir como el complemento natural del liberalismo y del mercado, según un cliché tan falso como extendido, la democracia será el resultado de más de un siglo de luchas, entre las revoluciones del siglo XVIII y las del siglo XX. Las instituciones representativas del siglo XIX apuntaban a lo que Domenico Losurdo calificó de *Herrenvolk democracy*: una "democracia del pueblo de los señores" estrictamente delimitada por fronteras de clase, género y raza, que excluía del sufragio a las capas trabajadoras, a las

[15] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, p. 1085.

[16] *Ibid.*, p. 1071.

[17] Christopher Bayly, *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*, *op. cit.*, p. 454.

[18] Eric Hobsbawm, *The Age of Empire 1875-1914*, Londres, Vintage, 1989, p. 97.

mujeres y a los "indígenas" del mundo colonial.[19] Dicho de otro modo, las elecciones eran un asunto de propietarios, varones y blancos.

En el primer tomo de su tetralogía, Hobsbawm apenas evoca las guerras de liberación en la América Latina de la década de 1820, mientras que en los siguientes describe la guerra civil estadounidense pero se detiene sólo superficialmente en la revuelta de los taiping, el mayor movimiento social del siglo XIX que perturbó profundamente la China entre 1851 y 1864.[20] Si bien las revoluciones marcaron con su sello el siglo XIX, constituyeron un fenómeno esencialmente europeo que alcanzó su apogeo en 1848. Osterhammel, en cambio, las analiza como un movimiento global que se desplegó en tres olas distintas. Primero, el "Atlántico revolucionario", que comenzó en América en 1776, impactó luego en Francia a partir de 1789 y culminó en las Antillas, en Santo Domingo, donde los esclavos insurrectos proclamaron, el 1° de enero de 1804, el Estado independiente de Haití, bajo la forma de una "sociedad igualitaria de pequeños campesinos afroamericanos libres".[21] Durante esta "época bisagra" se impusieron conceptos fundadores de nuestra modernidad política, tales como "libertad", "igualdad" y "emancipación". Quedaron inscriptos finalmente en una serie de textos programáticos, como la Declaración de independencia estadounidense (1776), la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (1789), el Decreto de abolición de la esclavitud por la Convención (1794) y, bajo el impacto de la revolución de Santo Domingo, el discurso de Angostura pronunciado por Simón Bolívar (1819), manifiesto de las luchas de liberación nacional en América Latina. La segunda ola ocurrió en la

[19] Domenico Losurdo, *Le Péché original du XX^e^ siècle*, Bruselas, Aden, 2007, cap. 2.

[20] Eric Hobsbawm, *The Age of Capital*, *op. cit.*, pp. 127-130.

[21] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, p. 758.

mitad del siglo. Superó a la primera en amplitud, pero no poseía ni la unidad espacial ni la unidad política del Atlántico revolucionario.[22] Sus diferentes momentos –las revoluciones europeas de 1848, la insurrección de los taiping en la China imperial (1850-1864), la rebelión de los sepoys contra el colonialismo británico en India (1857) y la guerra civil estadounidense (1861-1867)– permanecieron desconectados, sin articularse nunca en un proceso unitario. La sincronización de estas revoluciones no se derivó de ningún encadenamiento político entre Europa, Asia y América, y los movimientos que las inspiraban no presentaban muchas afinidades. Entre los taiping (opuestos a la dinastía Qing en nombre de un sincretismo singular que mezclaba confucianismo y protestantismo evangélico) y los sepoys (insurrectos contra el colonialismo en nombre de la India precolonial), había importantes diferencias. Por último, la tercera ola fue la de las revoluciones euroasiáticas que precedieron a la Gran Guerra: el primer levantamiento contra el Imperio zarista en Rusia (1905), la revolución constitucional en Irán (1905-1911), la revolución de los Jóvenes Turcos en el seno del Imperio otomano (1908) y el movimiento que, al cabo de un siglo de declive, puso fin a la dinastía Qing y dio nacimiento a la República china de Sun Yat-sen (1911). Con excepción de Rusia, se trataba de rupturas "desde arriba", a menudo impulsadas por elites intelectuales y militares a la manera del *Risorgimento* italiano (Cavour) o de la restauración Meiji en Japón (1868), dos movimientos a los que Hobsbawm no concede el estatus de "revoluciones burguesas".[23]

En síntesis, la periodización propuesta por Hobsbawm en su tetralogía queda presa de un horizonte eurocéntrico, o

[22] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, p. 777.

[23] Sobre la comparación entre el *Risorgimento* y la restauración Meiji, véase Eric Hobsbawm, *The Age of Capital*, *op. cit.*, pp. 106-108 y 149-151. Véase también Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, p. 754.

al menos occidentalocéntrico. Al adoptar la perspectiva de una historia *global*, Osterhammel se niega a fijar fronteras cronológicas rígidas para definir unas épocas cuya unidad estaba fundada en estructuras temporales abiertas. La noción de "largo" siglo XIX –entre la Revolución Estadounidense y la Gran Guerra– sólo es válida a posteriori para el mundo occidental y sobre todo para Europa.[24] Con algunos ajustes, podría adaptarse al Imperio otomano, entre la invasión de Bonaparte en Egipto (1798) y su desmembramiento a través del Tratado de Sèvres (1920), pero no encuentra mucha correspondencia en otra parte. En Estados Unidos, el siglo XIX comenzó con la independencia, en 1776, y acabó con la guerra civil en la década de 1860. En América Latina, se inició con las luchas independentistas de la década de 1820 y prosiguió hasta la crisis de 1929. Japón conoció otro ciclo, entre la restauración Meiji (1853-1868) y la derrota de 1945. ¿Es legítimo considerar 1789 o 1914 como momentos cruciales para la historia de África? El Congreso de Berlín (1884) y los años de la descolonización (1960) serían, con total seguridad, divisiones más pertinentes. Vistas desde Asia, las grandes rupturas del siglo XX –la independencia de India (1947), la Revolución China (1949), la guerra de Corea (1950-1953), la guerra de Vietnam (1960-1975)– no coinciden forzosamente con las de la historia europea. La Revolución China de 1949 transformó profundamente las estructuras sociales y las condiciones de vida de una porción de la humanidad mucho más vasta que Europa, pero las décadas comprendidas entre 1945 y 1973 –marcadas por la guerra civil, el "Gran salto adelante" y la Revolución Cultural– no fueron una "edad de oro" para los habitantes de ese inmenso país. Durante el mismo período, los vietnamitas y los camboyanos padecieron bombardeos más seguidos que los que devasta-

[24] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, p. 1285.

ron a Europa durante la Segunda Guerra Mundial, los coreanos conocieron las angustias de una guerra civil y dos dictaduras militares, mientras que los indonesios sufrieron un golpe de Estado anticomunista de dimensiones literalmente exterminadoras (500 mil víctimas). Sólo Japón vivió una época de libertad y de prosperidad comparable a la "edad de oro" del mundo occidental. En cuanto a América Latina, ciertamente sufrió el impacto de 1789 –Toussaint Louverture y Simón Bolívar fueron sus hijos en el continente–, pero permaneció al margen de las guerras mundiales del siglo XX. Conoció dos grandes revoluciones –en México (1910-1917) y en Cuba (1959)– y su era de la catástrofe se sitúa más bien entre el comienzo de los años setenta y el final de los años ochenta, cuando el continente estaba dominado por dictaduras militares sanguinarias, ya no populistas y desarrollistas, sino neoliberales y terriblemente represivas.

Aunque recuse cualquier actitud condescendiente y etnocéntrica respecto de los países "atrasados y pobres", Hobsbawm postula su situación subalterna como una perogrullada que evoca por momentos la tesis clásica de Engels (de origen hegeliano) sobre los "pueblos sin historia".[25] Según su visión, estos países han conocido una dinámica "derivada, no original". Su historia se reduciría esencialmente a las tentativas de sus elites "de imitar el modelo del que Occidente fue pionero", es decir, el desarrollo industrial y técnico-científico, "en la variante capitalista o socialista".[26] Del mismo modo, Hobsbawm parece justificar el culto a la personalidad instaurado por Stalin en la URSS, al considerar que se adaptaba bien a una población campesina, cuya mentalidad se

[25] Lo que es más bien paradójico a la luz de su obra; véase Eric Hobsbawm, "All Peoples Have a History" [1983], en *On History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1997, pp. 171-177 [trad. esp.: "Todos los pueblos tienen historia", en *Sobre la historia*, trad. de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 176-182].

[26] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes, op. cit.*, p. 266.

correspondía con la de las plebes occidentales del siglo XI.[27] En estos pasajes, relativiza de un modo considerable el alcance de las revoluciones coloniales, que describe como rupturas efímeras y limitadas. *La era del capital* se iniciaba con la constatación del destino trágico de los colonizados del siglo XIX, que se debatían entre "una resistencia destinada al fracaso", porque estaba orientada hacia el pasado, y una aceptación del imperialismo en la perspectiva de combatirlo en el futuro, luego de haber asimilado sus conquistas modernas.[28] En *Historia del siglo XX*, constata que las elites surgidas de la descolonización se sirvieron finalmente de la modernidad con el objetivo de adoptar "sistemas políticos derivados de los de sus amos imperiales o de sus conquistadores".[29]

Hobsbawm reconoce que "la descolonización y las revoluciones transformaron drásticamente el mapa político del globo",[30] pero su argumentación no parece captar en la revuelta de los pueblos colonizados y su transformación en asunto político de la escena mundial un aspecto central de la historia del siglo XX. Dicha constatación reenvía a la distancia ya señalada entre dos Hobsbawm: por un lado, el historiador social que se interesa por "los de abajo" restituyendo sus voces y, por otro lado, el autor de las grandes síntesis históricas en las que las clases subalternas se convierten en una masa anónima. El autor de *La era del capital* e *Historia del siglo XX* es, no obstante, el mismo que escribió *Rebeldes primitivos* (1959) y *Bandidos* (1969), para quien la adquisición de una conciencia política en los campesinos del mundo colonial "ha hecho de nuestro siglo el más revolucionario de la historia".[31] Los representantes de los *Subaltern Studies*,

[27] *Ibid.*, p. 504.
[28] Eric Hobsbawm, *The Age of Capital*, *op. cit.*, p. 4.
[29] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, p. 452.
[30] *Ibid.*, p. 450.
[31] Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels, Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Nueva York, Norton, 1959, p. 3

sobre todo Ranajit Guha, han reprochado a su colega británico el considerar las luchas campesinas como esencialmente "prepolíticas" a causa de su carácter "improvisado, arcaico y espontáneo", y de ser incapaz de captar su dimensión profundamente política, aunque irreductible a los códigos ideológicos del mundo occidental.[32] Esta crítica vale ciertamente más para su tetralogía que para sus estudios de historia social. Según Edward Said, tal representación de las sociedades no occidentales como lugares de una historia "derivada, no original" es un "punto ciego" *(blindspot)* totalmente sorprendente en un investigador que se ha distinguido por haber criticado el eurocentrismo de la historiografía tradicional y estudiado las "tradiciones inventadas".[33]

En el fondo, Hobsbawm nunca se ha alejado realmente de la posición de Marx, que estigmatizaba al imperialismo británico por su carácter inhumano y predador, pero se obstinaba en otorgarle una misión civilizadora en nombre de la dialéctica histórica. En *La era del capital*, Hobsbawm dedica

[trad. esp.: *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, trad. de Joaquín Romero Maura, Barcelona, Ariel, 1968]; Eric Hobsbawm, *Les Bandits* [1969], París, Zones, 2008 [trad. esp.: *Bandidos*, trad. de Dolores Folch y Joaquim Sempere, Barcelona, Ariel, 1976]. Véase al respecto Michael Löwy, "Du capitaine Swing à Pancho Villa. Résistances paysannes dans l'historiographie d'Eric Hobsbawm", en *Diogène*, núm. 189, 2000.

[32] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 5-13 [trad. esp.: "Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial", en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, trad. de Gloria Cano, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 95-112]. Véase también Jackie Assayag, "'Sur les échasses du temps'. Histoire et anthropologie chez Eric J. Hobsbawm", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, núm. 53-54 bis, 2006, p. 110.

[33] Edward Said, "Contra Mundum", en *Reflections on Exile*, Londres, Granta, 2001, p. 481 [trad. esp.: *Reflexiones sobre el exilio*, trad. de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, 2005]. Edward Said hace alusión a Eric Hobsbawm y a Terence Ranger (eds.), *L'Invention de la tradition*, París, Amsterdam, 2006 [trad. esp.: *La invención de la tradición*, trad. de Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002].

un capítulo a las víctimas de la colonización ("Los perdedores") en el que subraya el "optimismo" de Marx, pero del que ratifica más adelante su diagnóstico fundamental. Tras recordar los sufrimientos de los colonizados, constata, en un tono amargo y resignado, que "todavía no ha llegado el día" en el que éstos puedan dar vuelta "las armas del progreso" contra sus opresores. De golpe, su recuerdo de los saqueos de la hambruna en India, en la que "se morían de a millones", o de otras innumerables "catástrofes" de la mitad del siglo XIX en el conjunto del mundo colonial, aparece más como un producto del retraso del mundo extraeuropeo que como una consecuencia de la dominación imperial.[34]

La escritura de la tetralogía de Hobsbawm, escalonada en casi 35 años, entre fines de los años cincuenta y mediados de los años noventa, se inscribe en un horizonte historiográfico que precede al poscolonialismo. El lazo íntimo que une las hambrunas y las "catástrofes naturales" del siglo XIX se ha convertido posteriormente en todo un terreno de trabajo historiográfico. Al destacar que, a diferencia de la "paz de cien años" impuesta en Europa por el Congreso de Viena en 1814, el siglo XIX no ha sido un "*intermezzo* tranquilo" en África, Asia u Oceanía, Osterhammel presenta el mundo extraeuropeo en la época de las conquistas coloniales como un sistema de "anarquía regulada".[35] Dicho de otro modo, se trataba de un espacio remodelado por el imperialismo –tanto en el plano económico como militar– en nombre de un "liberalismo internacional concebido en términos social-darwinistas y racistas".[36] La violencia difundida por dicha "anarquía regulada" no era el resultado exclusivo de las armas, muy por el contrario. Osterhammel reconoce que "la conquista colonial condujo por doquier a

[34] Eric Hobsbawm, *The Age of Capital*, *op. cit.*, pp. 116-134.
[35] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, p. 735.
[36] *Ibid.*

la desestabilización política, social y biológica"[37] y provocó incluso un "nuevo tipo de ecología de la enfermedad *(Krankheitsökologie)*". Cualquier historiador, acepte o no generalizar el uso del concepto de "genocidio", está de acuerdo en ver en el colonialismo la causa esencial, directa o indirecta, de las "catástrofes naturales" que devastaron el mundo extraeuropeo durante el siglo XIX. Según Osterhammel y Etemad, los desplazamientos de poblaciones vinculadas con la construcción de vías férreas y embalses, la urbanización masiva en malas condiciones higiénicas, la propagación de la malaria, la tuberculosis, la disentería, la viruela, que introdujeron los británicos en la India colonial, es decir, en el conjunto de Asia del Sur, mataron al menos a 30 millones de seres humanos. La población argelina disminuyó un tercio después de la primera guerra colonial del general Bugeaud. En África negra, entre 1880 y 1920, el descenso de la población fue brutal, de un tercio a la mitad, según los países. A veces, los genocidios eran el producto de una política de exterminio planificada, como ocurrió con los hereros, sometidos a la dominación alemana en la actual Namibia; otras, de una explotación demoledora, como en las plantaciones de caucho del Congo belga, propiedad personal del rey Leopoldo II. Unas cifras similares atañen a las poblaciones aborígenes de Australia, cuyos sobrevivientes obtuvieron la ciudadanía recién en 1967. Resultaría difícil discutir que el enorme pasivo demográfico de África e India (no sólo de Tasmania o Nueva Guinea), a lo largo del siglo XIX, no sea imputable al colonialismo.[38] También es útil recordar que la última gran hambruna europea, la de Irlanda entre 1845 y 1849 (un millón de muertos de una población de 8,5 millo-

[37] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, pp. 195 y 196.

[38] Véase especialmente Bouda Etemad, *La Possession du monde. Poids et mesures de la colonisation (XVIII-XX^e siècle)*, Bruselas, Complexe, 2000, sobre el que se basa Osterhammel.

nes), se produjo en un contexto de dominación colonial. Dicho de otro modo, lejos de ser una catástrofe "natural", la hambruna era un elemento de esa "anarquía regulada", una suerte de *gubernamentalidad colonial* (para recuperar el concepto foucaultiano sobre las políticas de control de los territorios y las poblaciones) a través de la cual el imperialismo logró asentar su poder y vencer toda resistencia.[39] Es cierto que esta historiografía data de los últimos veinte años, pero Hobsbawm disponía, no obstante, de *La gran transformación* (1944), donde Polanyi interpretaba las hambrunas indias del siglo XIX como el producto conjunto de la liberalización del mercado del trigo y la destrucción por los británicos de las comunidades lugareñas.[40]

La industrialización profundizó la distancia entre Occidente y el resto del mundo. Hobsbawm subraya que, a fines del siglo XVIII, Europa no era hegemónica en el plano tecnológico ni tampoco en el plano político. La China imperial podía aparecer como un continente extraño y exótico a los ojos de los viajeros occidentales, pero nadie la habría calificado de "inferior" o "atrasada". En la víspera de la Gran Guerra, en cambio, estos dos mundos habían quedado separados por un abismo impresionante. En 1913, el producto bruto interno de Occidente era siete veces más alto que el de los países del tercer mundo,[41] según las estimaciones de Hobsbawm, quien se limita a constatar el *Sonderweg* [vía especial] europeo, pero sin preguntarse por sus causas. Cuando se refiere a la superioridad tecnológica de Europa –"un hecho innegable y triunfal"–, la ve como una evidencia. Ciertamente, no adopta una postura apologética como la de David Landes, para quien la dominación planetaria de

[39] Es la tesis defendida por Mike Davis, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales (1870-1900)*, París, La Découverte, 2006.

[40] Karl Polanyi, *The Great Transformation*, *op. cit.*, pp. 158-160.

[41] Eric Hobsbawm, *The Age of Empire*, *op. cit.*, p. 15.

Europa se correspondía con un destino providencial.[42] Según Osterhammel, la pregunta "¿por qué Europa?" está mal planteada y podría hacernos caer en una vieja trampa teleológica.[43] A dos siglos de distancia de la Revolución Industrial, la hegemonía europea se ha revelado relativa y provisoria, mientras que las explicaciones culturalistas del retraso asiático han sido desmentidas por el despegue económico chino e indio de las tres últimas décadas. Bayly plantea como hipótesis que en Europa y en Estados Unidos la modernización fue el resultado de la articulación de diferentes elementos. Primero, hubo un poderoso movimiento de apropiación de las tierras y de "domesticación" de la naturaleza (la conquista de los bosques, las estepas y las grandes planicies), cuyo símbolo sigue siendo la Frontera estadounidense. Siguieron las transformaciones generadas por las "revoluciones industriosas";[44] luego, el desarrollo de un espacio público capaz de ejercer una vigilancia crítica sobre el poder. Por último, un impulso nacionalista proyectado hacia la competencia militar y el expansionismo imperial.

[42] Véase David Landes, *Richesse et pauvreté des nations. Pourquoi des riches? Pourquoi des pauvres?*, París, Albin Michel, 2000 [trad. esp.: *La riqueza y la pobreza de las naciones*, trad. de Santiago Jordá, Barcelona, Crítica, 1999].

[43] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, *op. cit.*, pp. 911-915.

[44] Véase Jean de Vries, "The Industrial Revolution and the Industrious Revolution", en *Journal of Economic History*, núm. 54, 1994, pp. 249-270. Esta noción designa una transformación de las economías domésticas que, a lo largo del siglo XVIII, habría engendrado nuevas formas de sociabilidad, nuevas necesidades de consumo y una racionalización del tiempo cuya satisfacción implicaba la generalización de los bienes mercantiles. Por un lado, la exportación de los buenos modales y de los placeres de la buena mesa por fuera de las cortes aristocráticas, la especialización manufacturera y la difusión de relojes modificaron las costumbres. Por otro lado, la difusión de la práctica de la lectura y el desarrollo de lo impreso crearon una esfera pública que se convertiría en terreno fértil del "republicanismo cívico". Éstos son los pilares de la "revolución industriosa" cuyas huellas, bajo diferentes formas, serían localizables en la mayor parte de Europa.

Todo esto dio lugar a "una acumulación aleatoria de características que existían de forma separada en las otras regiones del mundo".[45] Paradójicamente, Europa sacó provecho de su retraso histórico debido esencialmente a sus guerras intestinas de los siglos XVII y XVIII. La Guerra de los Treinta Años había producido, con la Paz de Westfalia en 1648, un sistema regulado de relaciones entre Estados soberanos, mientras que la Guerra de los Siete Años había consagrado la hegemonía continental del Imperio británico, sentando las bases de su expansionismo en Asia y África. Esta sucesión de guerras fue el origen de una revolución militar sin la cual el imperialismo europeo del siglo XIX no habría sido imaginable. Bayly resume esta transformación central relativa a la potencia de las armas, los medios de transporte y comunicación, la logística de las tropas y su protección médica, en una frase "brutal" pero exacta: "Los europeos se volvieron rápidamente los mejores desde el momento en que se trataba de matar".[46] Según su óptica, esta superioridad militar fue una de las principales razones de la "distancia creciente" que separaba a Europa del resto del mundo.

En una respuesta a sus críticos, Hobsbawm reconoció el enfoque eurocéntrico de su libro, pero al mismo tiempo admitió que su tentativa de "representar un siglo complicado" no era incompatible con otras interpretaciones y otros recortes históricos.[47] No faltan los ejemplos en tal sentido. En 1994, Giovanni Arrighi publicó *El largo siglo XX*, una obra que, inspirada a la vez en Marx y en Braudel, propone una nueva periodización de la historia del capitalis-

[45] Christopher Bayly, *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*, *op. cit.*, p. 84.

[46] *Ibid.*, p. 74.

[47] Eric Hobsbawm, "Conclusioni", en Silvio Pons (ed.), *L'età degli estremi. Discutendo con Hobsbawm del Secolo breve*, Roma, Carocci, 1998, p. 33.

mo.[48] Arrighi señala cuatro siglos "largos" que se extienden en seiscientos años y que se corresponden con diferentes "ciclos sistémicos de acumulación", aunque susceptibles de superponerse unos a otros: un siglo genovés (1340-1630), un siglo holandés (1560-1780), un siglo británico (1740-1930) y, por último, un siglo estadounidense (1870-1990). Este último, que se inicia no bien acabada la guerra civil, alcanza su apogeo con la industrialización del Nuevo Mundo y se desinfla alrededor de los años ochenta, cuando una economía globalizada y financiarizada reemplaza al fordismo. Según Arrighi, hoy hemos entrado en un siglo XXI "chino", es decir, en un nuevo ciclo sistémico de acumulación cuyo centro de gravedad se sitúa progresivamente en Extremo Oriente.[49]

Por su parte, Michael Hardt y Toni Negri se encargan de teorizar sobre el advenimiento del "Imperio": un nuevo sistema de poder sin centro territorial, cualitativamente diferente de los antiguos imperialismos fundados sobre el expansionismo de los Estados más allá de sus fronteras. Mientras que el imperialismo clásico se enraizaba en un capitalismo fordista (la producción industrial) y preconizaba formas de dominación de tipo disciplinario (la prisión, el campo, la fábrica), el Imperio desarrolla redes de comunicación correspondientes a una "sociedad de control", es decir, una forma de "biopoder", en el sentido foucaultiano, perfectamente compatible con la ideología de los derechos humanos y las formas exteriores de la democracia representativa.[50] Falta sa-

[48] Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres, Verso, 1994 [trad. esp.: *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*, trad. de Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, 1999].

[49] Giovanni Arrighi, *Adam Smith à Pékin. Les promesses de la voie chinoise*, París, Max Milo, 2009 [trad. esp.: *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*, trad. de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2007].

[50] Michael Hardt y Toni Negri, *Empire*, París, Exils, 2000 [trad. esp.: *Imperio*, trad. de Alcira Nélida Bixio, Barcelona, Paidós, 2002].

ber si este "Imperio" es una tendencia o un sistema ya consolidado que habría convertido a los Estados nacionales en piezas de museo. Varios autores parecen dudar al respecto y el debate está lejos de zanjarse.[51] La crisis del viejo sistema westfaliano no ha dado a luz un nuevo orden geopolítico, y mucho menos un "Imperio" global. Las guerras de las dos últimas décadas han mostrado que la supremacía militar estadounidense no se traduce en hegemonía y que la bipolaridad de la Guerra Fría ha cedido el terreno a un estado de anomia global. En su última obra, Hobsbawm vuelve a la historia de los imperios para concluir que su época ha quedado definitivamente atrás. Estados Unidos dispone de una fuerza militar aplastante, pero no está en condiciones de imponer su dominación al resto del planeta. No representa el núcleo de un nuevo orden mundial comparable a la *Pax Britannica* del siglo XIX, y hemos entrado en "una forma profundamente inestable de desorden global tanto a escala internacional como en el interior de los Estados".[52]

Según una perspectiva contemporánea, el siglo XX podría aparecer también como un "siglo-mundo". El historiador italiano Marcello Flores fecha su inicio en 1900, año que marcó simbólicamente una triple transformación. En Viena, Freud publicaba *La interpretación de los sueños*, obra inaugural del psicoanálisis: en los albores del capitalismo fordista, el mundo burgués operaba un repliegue hacia su interioridad análogo a la "ascesis intramundana" que, según Weber, la Reforma protestante había puesto al servicio del capitalismo naciente. En Sudáfrica, de la Guerra de los

[51] Véanse, por ejemplo, Ellen Meiksins-Wood, *Empire of Capital*, Londres, Verso, 2003, p. 6 [trad. esp.: *El imperio del capital*, Mataró, El Viejo Topo, 2004]; Daniel Bensaïd, *Éloge de la politique profane*, París, Albin Michel, 2008, pp. 238-245 [trad. esp.: *Elogio de la política profana*, trad. de Susana Rodríguez-Vida, Barcelona, Península, 2009].

[52] Eric Hobsbawm, *On Empire. America, War, and Global Supremacy*, Nueva York, Pantheon Books, 2008, p. 5.

Bóeres nacían las primeras formas de campos de concentración, con alambrados y barracas para la reclusión de civiles. Este dispositivo de organización y de gestión de la violencia proyectaría su sombra sobre todo el siglo XX. En China, finalmente, la Revuelta de los Bóxers fue reprimida por la primera intervención internacional de las grandes potencias aliadas (Alemania, Gran Bretaña, Francia, Italia, Austria-Hungría, Rusia, Estados Unidos y Japón).[53] Le seguirían muchas otras expediciones (punitivas, "humanitarias", "pacificadoras", etc.). Según Flores, el siglo XX es la era del *occidentalismo*, que asiste a la extensión a escala planetaria del sistema de valores, los códigos culturales y los modelos de vida occidentales.[54] Desde este punto de vista, el siglo XX no ha muerto, si bien hoy se enfrenta a nuevos desafíos.

En un pasaje impactante de *Historia del siglo XX*, Hobsbawm declara que para el 80% de la humanidad la Edad Media se detuvo súbitamente en los años cincuenta.[55] Desde ese momento de inflexión, vivimos en un mundo en el que el desarrollo de los medios de comunicación ha suprimido las distancias, la agricultura ya no es más la fuente principal de riquezas y la mayoría de la población vive actualmente en áreas urbanas. Según afirma, esto constituye una verdadera revolución que ha clausurado repentinamente 10 mil años de historia: el ciclo abierto con la aparición de la agricultura sedentaria.[56] Traduciendo esta observación en términos historiográficos, significa que, si se elige la historia del consumo en lugar de la historia política como línea de demarcación fundamental, el siglo XX podría tomar una co-

[53] Marcello Flores, *Il secolo-mondo. Storia del Novecento*, Bolonia, Il Mulino, 2002.

[54] *Ibid.*, pp. 39-52.

[55] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extremes*, *op. cit.*, p. 380.

[56] *Ibid.*, p. 382; Eric Hobsbawm, *On empire*, *op. cit.*, p. 35.

loración muy diferente. Entre 1910 y 1950, las condiciones de vida de los europeos se mantuvieron sustancialmente iguales. La gran mayoría de ellos vivía en habitaciones que tenían baño y gastaban la mayor parte de sus ingresos en alimentarse. En 1970, en cambio, se había vuelto normal vivir en una vivienda equipada con calefacción central, teléfono, heladera, lavarropas y televisor, sin olvidar un coche en el garaje (un elemento de confort presente en el destino común de los obreros de las fábricas Ford de Detroit a partir de los años treinta).[57] En resumen, otros recortes históricos son posibles. Esto no cuestiona la perspectiva elegida por Hobsbawm, pero sí indica que su periodización no tiene nada de normativo.

Comunismo

Como el hilo conductor que cruza *Historia del siglo XX* es la trayectoria del comunismo, su comparación con *El pasado de una ilusión* (1995) es prácticamente inevitable. Hobsbawm nunca ha visto en François Furet un gran historiador, a quien consideraba, en el fondo, como un epígono del conservador Alfred Cobban. El verdadero objetivo de la interpretación liberal de 1789 siempre ha sido 1917. Furet lo había mostrado en un panfleto de una rara violencia polémica: *Pensar la Revolución Francesa* (1978). Y su último balance de la historia del comunismo no era para Hobsbawm más que un "producto tardío de la época de la Guerra Fría".[58] *El*

[57] Véase al respecto Victoria de Grazia, *Irresistible Empire. America's Advance through Twentieth-Century Europe*, Cambridge, Belknap Press, 2005.

[58] Eric Hobsbawm, "Histoire et illusion", en *Le Débat*, núm. 89, 1996, p. 138. Sobre Furet historiador de la Revolución Francesa, véase Eric Hobsbawm, *Aux armes, historiens. Deux siècles d'histoire de la Révolution française*, París, La Découverte, 2007 [trad. esp.: *Los ecos de la Marsellesa*, trad. de Borja Folch, Barcelona, Crítica, 2003].

pasado de una ilusión revela la altanería del vencedor; la *Historia del siglo XX* está escrita, en cambio, por un vencido que no reniega de su combate. Contrariamente a la opinión de muchos comentadores, la melancolía, legado de un siglo de batallas perdidas, impregna las páginas de Hobsbawm, no así las de Furet. (Al igual que, salvando las distancias, Benjamin pudo entreverla en el viejo Blanqui y no en Tocqueville.) Furet dedicó su obra al nacimiento, el ascenso y la caída del comunismo; Hobsbawm estudió también la crisis y el renacimiento del capitalismo. Tras el derrumbe de la Europa liberal en 1914, el capitalismo tuvo que enfrentarse al desafío de la revolución de Octubre y a una crisis planetaria en 1929. Durante los años de entreguerras, su futuro parecía muy incierto. Keynes, el más brillante y original de sus terapeutas, lo consideraba históricamente condenado y, sin embargo, el capitalismo conoció una reactivación espectacular después de 1945, hasta su victoria en 1991.

Al comparar los libros de Furet y de Hobsbawm, el politólogo noruego Torbjorn L. Knutsen los resitúa en dos estructuras narrativas clásicas: la comedia y la tragedia.[59] Ambos cuentan la misma historia, con los mismos actores, pero la distribución de los papeles y el tono del relato son sensiblemente diferentes en cada caso. *El pasado de una ilusión* respeta las reglas de la comedia. Furet puso en escena las desventuras de una familia liberal que vivía en total armonía, pero cuya existencia se vio perturbada de repente por una serie desafortunada de imprevistos, malentendidos y desgracias. Durante un instante, todo parecía estar en tela de juicio. Aparecieron personajes malvados, bajo los rasgos del fascista y el comunista, que ejercieron una influencia corruptora en jóvenes almas inocentes. Pero finalmente los malvados fueron desenmascarados, y su seducción totalita-

[59] Torbjorn Knutsen, "Twentieth-Century Stories", en *Journal of Peace Research*, núm. 1, 2002, p. 120.

ria quedó desacreditada. Una vez disipado el equívoco, todo volvió a estar en orden; la comedia se acababa con un *happy end* tranquilizador. Lejos de indicar un "destino providencial de la humanidad" –escribe Furet–, el fascismo y el comunismo no han sido más que "episodios cortos, enmarcados por aquello que quisieron destruir": la democracia liberal.[60] Al final de su libro, nos considera "condenados a vivir en el mundo en que vivimos", el mundo del capitalismo liberal, cuyas fronteras están definidas por "los derechos humanos y el mercado".[61] Precisamente esta "condena" aparece a sus ojos como un destino providencial y tiñe su obra de una tonalidad apologética y teleológica a la vez.

Por su parte, Hobsbawm escribió una tragedia. La esperanza libertaria sostenida por el comunismo atravesó el siglo como un meteoro. Su objetivo no era la destrucción de la democracia, sino la instauración de la igualdad, la inversión de la pirámide social y que los eternos oprimidos y explotados tomaran el destino en sus manos. La revolución de Octubre –un sueño que "vive aún en mí", tal como afirma en su autobiografía–[62] transformó la esperanza libertaria en "utopía concreta". Esta esperanza, encarnada por el Estado soviético, conoció primero un acenso espectacular, al que le siguió un largo declive, cuando su fuerza propulsora se agotó, hasta acabar con su caída final. El socialismo soviético fue espantoso, Hobsbawm lo reconoce sin vacilación, pero no había otra alternativa. "La tragedia de la revolución de Octubre –escribe– estriba precisamente en que sólo pudo

[60] François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, París, Laffont y Calmann-Lévy, 1995, p. 18 [trad. esp.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

[61] *Ibid.*, p. 572.

[62] Eric Hobsbawm, *Interesting Times. A Twentieth-Century Life*, Londres, Allen Lane, 2002, p. 56 [trad. esp.: *Tiempos interesantes. Una vida en el siglo XX*, trad. de Juan Rabasseda-Gascón, Barcelona, Crítica, 2006].

dar lugar a este tipo de socialismo, rudo, brutal y dominante."[63] Es cierto que su fracaso estaba inscripto en sus premisas, pero esta constatación no lo convierte en una aberración histórica. Hobsbawm no comparte la opinión de Furet, para quien la revolución de Octubre, a semejanza de la Revolución Francesa, no fue más que un desacierto que bien nos podríamos haber ahorrado. El comunismo estaba llamado al fracaso, pero cumplió una función necesaria. Tenía una vocación de sacrificio.

> El resultado más perdurable de la revolución de Octubre, cuyo objetivo era acabar con el capitalismo a escala planetaria –escribe en *Historia del siglo xx*–, fue el de haber salvado a su enemigo acérrimo, tanto en la guerra como en la paz, al proporcionarle el incentivo –el temor– para reformarse desde dentro al terminar la Segunda Guerra Mundial.[64]

Lo salvó en Stalingrado, pagando el precio más elevado en la resistencia contra el nazismo. Luego, lo forzó a transformarse, pues no es seguro que sin el desafío que representaba la URSS el capitalismo hubiera conocido el *New Deal* y el Estado de bienestar, ni que el liberalismo hubiera aceptado finalmente el sufragio universal y la democracia (esta última no era en absoluto "idéntica" al liberalismo, ni en el plano filosófico ni en el histórico, contrariamente al axioma de Furet). Pero la victoria del capitalismo no incita ciertamente al optimismo; más bien parece evocar al Ángel de la historia de Benjamin, que Hobsbawm cita al pasar, aquel que ve el pasado como una montaña de escombros.

Furet escribió una apología presumida del capitalismo liberal; Hobsbawm, una apología melancólica del comunismo. Desde este punto de vista, los dos son discutibles. El

[63] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, p. 642.
[64] *Ibid.*, p. 27.

balance de Hobsbawm sobre el socialismo real es, en varios aspectos, despiadado. Considera como un grave error la fundación de la Internacional Comunista, en 1919, que dividió al movimiento obrero internacional para siempre.[65] Reconoce también, a posteriori, la clarividencia del filósofo menchevique Plejánov, para quien, en la Rusia de los zares, una revolución comunista sólo podía engendrar "un imperio chino teñido de rojo".[66] Esboza un retrato de Stalin más bien severo: "Un autócrata de una ferocidad, una crueldad y una falta de escrúpulos excepcionales o, a decir de algunos, únicas".[67] Pero se apresura en agregar que, en las condiciones de la URSS de los años veinte y treinta, ninguna política de industrialización y de modernización se habría podido llevar a cabo sin violencia ni coerción. El estalinismo era, entonces, inevitable. El pueblo soviético pagó el precio de esto, pero aceptó a Stalin como un guía legítimo, a semejanza de Churchill, que en 1940 obtenía el apoyo de los británicos prometiéndoles "sangre, sudor y lágrimas".[68]

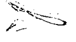
El estalinismo fue el producto de un repliegue de la Revolución Rusa sobre sí misma, aislada tras la derrota de las tentativas revolucionarias en Europa central, rodeada por un mundo capitalista hostil y, sobre todo, enfrentada a la amenaza nazi a partir de 1933. Hobsbawm compara el universalismo de la revolución de Octubre con el de la Revolución Francesa. Describe su influencia y su difusión como la fuerza magnética de una "religión secular" que le recuerda al islam de los orígenes, de los siglos VII y VIII.[69] Hobsbawm nunca ha sido un creyente ingenuo o ciego de esta "religión secular", sino ciertamente un discípulo fiel, incluso cuando

[65] *Ibid.*, p. 103.
[66] *Ibid.*, p. 641.
[67] *Ibid.*, p. 493.
[68] *Ibid.*, p. 494.
[69] *Ibid.*, p. 502; Eric Hobsbawm, *Interesting Times*, *op. cit.*, p. 128.

sus dogmas se revelaron falsos. Fue uno de los pocos representantes de la historiografía marxista británica que no abandonó el Partido Comunista en 1956.[70] Su mirada complaciente hacia el estalinismo trae el recuerdo de otro gran historiador, Isaac Deutscher, quien veía en Stalin una mezcla de Lenin e Iván el Terrible, así como Napoleón resumía en su persona la Revolución Francesa y el absolutismo del Rey Sol.[71] Deutscher alimentaba la ilusión de una posible autorreforma del sistema soviético, mientras que Hobsbawm lo justifica tras su caída. No podía más que fracasar, pero había que creer en él. En noviembre de 2006, Hobsbawm seguía lanzándose a una justificación de la represión soviética ocurrida en Hungría cincuenta años antes, y hasta a una apología de Janós Kádár.[72] Mucho más que la ventaja epistemológica inherente a la mirada del vencido, según la fórmula de Reinhart Koselleck, este balance revela, como lo indica Perry Anderson, su dimensión consolatoria.[73]

BARBARIE

El siglo XX que pinta Hobsbawm es, en realidad, un díptico en el que la Segunda Guerra Mundial marca la línea divisoria. La presenta como una "guerra civil ideológica internacional" en la cual, más allá de los Estados y los ejércitos, se enfrentaban ideologías, visiones de mundo, modelos de ci-



[70] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, pp. 141, 211 y 218.

[71] Isaac Deutscher, "Two Revolutions", en *Marxism, Wars & Revolutions*, Londres, Verso, 1984, p. 35. En 1957, Deutscher habría aconsejado a Hobsbawm que no abandonara el Partido Comunista británico (*Interesting Times*, *op. cit.*, p. 202).

[72] Eric Hobsbawm, "Could It Have Been Different?", en *London Review of Books*, 16 de noviembre de 2006.

[73] Perry Anderson, "The Vanquished Left: Eric Hobsbawm", *op. cit.*, pp. 315 y 316.

vilización.[74] En un estudio paralelo a *Historia del siglo XX*, capta el núcleo profundo de esta guerra en la oposición entre la Ilustración y la anti-Ilustración, la primera encarnada por la coalición de democracias occidentales y comunismo soviético; la segunda, por el nazismo y sus aliados. La fuerza de los "valores heredados del siglo XVIII" fue lo que impidió al mundo "sumirse en las tinieblas".[75] Contrariamente a los filósofos de la escuela de Fráncfort, Hobsbawm no avanza hasta el punto de localizar las raíces de la barbarie en la propia civilización; una civilización que habría metamorfoseado el racionalismo emancipador de la Ilustración en la racionalidad instrumental ciega y dominadora del totalitarismo. Esta antinomia absoluta entre civilización y barbarie –que nos recuerda *La destrucción de la razón* (1953), de Georg Lukács– lo conduce más bien a rechazar el concepto de "totalitarismo". El pacto de no agresión germano-soviético del verano de 1939, lejos de develar la identidad del nazismo y del comunismo, no fue más que un paréntesis efímero, oportunista y contranatura. "Si las similitudes entre los sistemas de Hitler y Stalin son innegables", escribe Hobsbawm criticando a Furet, su aproximación "se hizo a partir de raíces ideológicas completamente diferentes y alejadas de par en par".[76] Su convergencia era superficial, suficiente para fijar analogías formales, no para definir una naturaleza común. El siglo XX opuso la libertad y la igualdad, dos nociones salidas de la tradición de la Ilustración, mientras que el nazismo era una variante moderna de la anti-Ilustración, fundada en el racismo biológico.[77]

[74] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, p. 197.

[75] Eric Hobsbawm, "Barbarism: A User's Guide" [1994], en *On History*, *op. cit.*, p. 254.

[76] Eric Hobsbawm, "Histoire et Illusion", *op. cit.*, p. 129.

[77] Sobre este punto, Hobsbawm coincide con Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*, Múnich, Luchterhand, 1999, pp. 54 y 68.

El recurso al concepto de "guerra civil" suscita inevitablemente otra comparación, esta vez con el historiador conservador Ernst Nolte. Un perfume de noltismo impregna efectivamente *Historia del siglo xx*, aun si, por supuesto, se trata de un noltismo invertido. Ninguna convergencia ideológica, ninguna complicidad reúne a Nolte con Hobsbawm, pero ambos parten de la misma constatación –el enfrentamiento titánico entre nazismo y comunismo como *momentum* del siglo xx–, para deducir de ahí lecturas simétricas y sustancialmente apologéticas del uno o del otro. Nolte reconoce los crímenes nazis, pero los interpreta como un lamentable exceso derivado de una reacción legítima de Alemania contra la amenaza comunista. Según su óptica, las cámaras de gas no fueron más que una imitación de la violencia bolchevique, el verdadero "*prius* lógico y factual" de los horrores totalitarios del siglo xx.[78] Hobsbawm no oculta los crímenes del estalinismo, pero los considera inevitables, aunque lamentables, inscribiéndolos en un contexto objetivo que no dejaba alternativa. Dos sombras contundentes se perfilan detrás de estas interpretaciones: detrás de Nolte, la sombra de Heidegger –de quien fue discípulo–, que había visto en Hitler una expresión "auténtica" del *Dasein* alemán; detrás de Hobsbawm, la sombra de Hegel, quien había justificado el Terror jacobino en su *Fenomenología del espíritu*. O más bien, para ser más precisos, la sombra de Alexandre Kojève quien, como Hegel al ver a Napoleón en Jena, creyó percibir en Stalin el "Espíritu del mundo".[79]

[78] Véase Ernst Nolte, "Vergangenheit, die nicht vergehen will", en *Historikerstreit*, Múnich, Piper, 1987, p. 45. Véase también Ernst Nolte, *La Guerre civile européenne. National-socialisme et bolchevisme 1917-1945*, París, Syrtes, 2000 [trad. esp.: *La guerra civil europea (1914-1945)*, trad. de Sergio Monsalvo Castañeda, Julio Colón Gómez y Adriana Santoveña Rodríguez, México, Fondo de Cultura Económica, 1994] (retomado en Ernst Nolte, *Fascisme et Totalitarisme*, París, Laffont, 2008).

[79] Esta lectura de Hegel es explícita en un historiador del pensamiento político cuya interpretación del estalinismo se aproxima bastante a la de

El historiador inglés pertenece a una generación que vivió el nazismo, la Guerra Civil Española y la Resistencia. Desde ya, la historia del comunismo no se reduce a su enfrentamiento titánico con el Tercer Reich. Por su sola existencia, la URSS dio un impulso extraordinario a la insurrección de los pueblos colonizados contra el imperialismo. En el mundo occidental, algunos partidos comunistas –a pesar de su carácter de "contrasociedad", Iglesia y cuartel a la vez– supieron dotar de una representación política y un sentimiento de dignidad social a las clases trabajadoras. Sin embargo, estos dos aspectos no son invocados por Hobsbawm, quien, entre los muchos rostros del comunismo a lo largo del siglo XX, elige legitimar el peor, el más opresor y coercitivo, el del estalinismo. Nacido en el corazón de la guerra civil europea, su comunismo nunca ha sido libertario. En el fondo, siempre ha sido un hombre de orden, una suerte de "comunista tory".[80]

Larga duración

En su autobiografía, Hobsbawm reconoce la influencia que ejerció sobre él la escuela de *Annales*. Recuerda el impacto de *El Mediterráneo*, de Braudel, en los jóvenes historiadores

---

Hobsbawm: Domenico Losurdo, *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Roma, Carocci, 2008, pp. 12 y 113-123 [trad. esp.: *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, trad. de Antonio José Antón Fernández, Mataró, El Viejo Topo, 2011]. Sobre Hegel y Stalin, véase Alexandre Kojève, "Tyrannie et sagesse" [1954], en Leo Strauss, *De la tyrannie*, París, Gallimard, 1983, pp. 217-280 [trad. esp.: *Sobre la tiranía*, trad. de Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid, Encuentro, 2005].

[80] Véase Tony Judt, "Eric Hobsbawm and the Romance of Communism", en *Reappraisals. Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, Nueva York, The Penguin Press, 2008, pp. 116-128 [trad. esp.: "Eric Hobsbawm y el romance del comunismo", en *Sobre el olvidado siglo XX*, trad. de Belén Urrutia, Madrid, Taurus, 2008, pp. 121-132].

británicos de los años cincuenta. Luego, tomando prestada la fórmula a Carlo Ginzburg, constata el paso de la historiografía del telescopio a la del microscopio después de 1968: un desplazamiento del análisis de las estructuras socioeconómicas al estudio de las mentalidades y de las culturas.[81] En *Historia del siglo* XX, el siglo es observado con un telescopio. Hobsbawm adopta un enfoque braudeliano en el que la "larga duración" engulle el acontecimiento. Se pasa revista por los movimientos centrales de un siglo de cataclismos como si fueran las piezas de un conjunto, raramente aprehendidas en su singularidad. No obstante, se trata de una época marcada por rupturas repentinas e imprevistas, por importantes inflexiones que no pueden reducirse a sus "causas", por bifurcaciones que no se inscriben lógicamente en tendencias de larga duración. Podemos asignarles un lugar en una secuencia reconstruida a posteriori, pero no presentarlas como las etapas necesarias de un proceso. Varios críticos han subrayado el silencio de Hobsbawm respecto de Auschwitz y Kolimá, dos nombres que no figuran en el índice de su libro. Los campos de concentración y de exterminio no tienen lugar en su relato. En el siglo de la violencia, las víctimas son reducidas a cantidades abstractas. Su observación sobre el tema de la Shoah ("No creo que tales horrores puedan encontrar una expresión verbal adecuada")[82] es sin duda cierta, a pesar de Paul Celan y de Primo Levi, y desde ya que es psicológicamente comprensible, pero no podría servir de explicación. Más aún cuando innegablemente es compartida por otros historiadores que, como Saul Friedländer, han dedicado su vida a estudiar el exter-

[81] Eric Hobsbawm, *Interesting Times*, *op. cit.*, p. 294.

[82] Eric Hobsbawm, "Commentaires", en *Le Débat*, núm. 93, 1997, p. 88. El silencio de Hobsbawm sobre Auschwitz y Kolimá es subrayado por Krysztof Pomian, "Quel XXe siècle?", en el mismo número de *Débat*, pp. 47 y 74. Véase también la intervención de Arno Mayer en la selección *L'età degli estremi*, *op. cit.*, p. 33.

minio de los judíos de Europa, tratando de poner palabras a un "acontecimiento" que fracturó el siglo, que introdujo el concepto de "genocidio" en nuestro léxico y que modificó nuestra mirada sobre la violencia. En cambio, si esta observación fuera erigida como toma de posición metodológica, estaría avalando una forma de misticismo oscurantista (el Holocausto como entidad metafísica por definición indecible e inexplicable) que sería muy sorprendente en la pluma de un gran historiador que se ha asumido como heredero de la Ilustración.

Esta indiferencia hacia el *acontecimiento* no concierne solamente a los campos nazis y al gulag, sino también a otros momentos clave del siglo XX. Por ejemplo, la toma del poder de Hitler en Alemania, en enero de 1933, Hobsbawm la inscribe simplemente en una tendencia general marcada por el desarrollo del fascismo en Europa, pero no la analiza como una crisis específica cuyo desenlace no era ineluctable. (Ian Kershaw, uno de los mejores especialistas en historia del nazismo, considera este acontecimiento como el resultado de un "error de cálculo" de las elites alemanas.) Se podría decir lo mismo del Mayo Francés; la apreciación que hace Hobsbawm de él parece fuertemente condicionada por elementos de orden autobiográficos (en sus memorias confiesa que prefiere el jazz a la música de rock y que nunca ha usado vaqueros).[83] Así avala, de manera bastante expeditiva, la opinión del "conservador cultivado" Raymond Aron, para quien el Mayo Francés fue, al fin y al cabo, sólo un "psicodrama". Las barricadas del barrio latino, la huelga general con mayor acatamiento desde 1936 y la huida a Baden-Baden del general De Gaulle se convierten en una pieza de "teatro callejero".[84]

[83] Eric Hobsbawm, *Interesting Times*, *op. cit.*, pp. 252 y 262.
[84] *Ibid.*, p. 249, y *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, p. 580.

La adopción de este enfoque de "larga duración" que borra la singularidad de los acontecimientos no es una innovación del último Hobsbawm; ya estaba presente en los volúmenes anteriores de su tetralogía. Ahora bien, en *Historia del siglo XX* la larga duración ya no se inscribe en una visión teleológica de la historia. Hobsbawm ha mantenido con Marx una relación crítica y abierta, no dogmática. Siempre ha rechazado la idea de una sucesión jerárquica e ineluctable de estadios históricos de la civilización, típica de un marxismo que califica de "vulgar". Pero hace unas décadas, pensaba que la historia tenía una *dirección* y que marchaba hacia el socialismo, identificado con "la emancipación creciente del Hombre respecto de la naturaleza y su capacidad creciente de dominarla".[85] En *Historia del siglo XX* esta certeza ha desaparecido: el futuro nos resulta desconocido. Las últimas palabras del libro –un futuro de "tinieblas"– parecen hacerse eco del diagnóstico de Max Weber, quien en 1919 anunciaba "una noche polar, de una oscuridad y una dureza glaciales".[86] Hobsbawm ha labrado acta del fracaso del socialismo real: "Si la humanidad ha de tener un futuro, no será prolongando el pasado o el presente".[87] No podemos asegurar que no haya nuevas catástrofes en el futuro; de hecho, son probables si nuestro modelo de civilización no se modifica, pero las tentativas de cambiar el mundo que se hicieron en el pasado han fracasado. Hay que cambiar de ruta y no tenemos brújula. La inquietud de Hobsbawm es la de nuestro tiempo.

[85] Eric Hobsbawm, "What do Historians Owe to Karl Marx?" [1969], en *On History*, *op. cit.*, pp. 152 y 153.

[86] Max Weber, *Le Savant et le Politique*, París, La Découverte, 2003, p. 205 [trad. esp.: *El político y el científico*, México, Colofón, 2007].

[87] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, p. 749.

II. REVOLUCIONES. 1789 Y 1917, DESPUÉS 1989

Sobre François Furet y Arno J. Mayer

EN 1927, Eisenstein filmaba *Octubre*, la obra maestra cinematográfica que consagró el mito de la Revolución Rusa al inscribirlo en el imaginario colectivo del siglo XX. La toma del poder por parte de los bolcheviques se convertía así en una insurrección del pueblo, bajo la dirección del partido de Lenin. Durante varias décadas, la revolución sería pensada a la vez como epopeya y como estrategia militar. En el plano historiográfico, el equivalente de la película de Eisenstein fue *Historia de la Revolución Rusa* (1930-1932), de Trotski, versión moderna de los relatos revolucionarios de Jules Michelet y Thomas Carlyle, enriquecida por la sensibilidad del testigo, la agudeza conceptual del teórico y la experiencia del jefe militar. Este mito sobrevivió más o menos hasta los años setenta, época en la que resurgió con fuerza en Portugal, en Vietnam y en Nicaragua. Pero ya no ejercía su poder de fascinación una década después, cuando fue sepultado con el final del socialismo real. Otra lectura de la Revolución Rusa, una suerte de contramito negativo, contemporáneo y paralelo a la hagiografía soviética, parece, en cambio, haber conocido un rebrote con el cambio marcado en 1989. El contramito presenta el comunismo como un fenómeno totalitario que cruza la historia del siglo XX: fue concebido en 1917 por una banda de fanáticos y se perpetuó en una orgía de violencia hasta la llegada de Gorbachov. Ésta es la tesis que defienden sovietólogos estadounidenses como Richard Pipes y Martin Malia, también Ernst Nolte, quien describe

los crímenes nazis como una mala copia de los crímenes bolcheviques, o incluso Stéphane Courtois, obsesionado con la idea de probar que las víctimas del comunismo fueron más numerosas que las del nazismo. Con un dejo de humor, algunos analistas han observado que la historiografía anticomunista de la Revolución Rusa presenta muchos rasgos en común con la vulgata soviética, como si se tratara de una suerte de "versión antibolchevique de una historia 'bolchevizada'".[1] Visto desde este ángulo, el sistema soviético no era más que una "ideocracia", siempre idéntica a sí misma en el tiempo y en el espacio: el Partido decidía todo y ejercía un control total, mientras que la sociedad coincidía exactamente con la fachada del régimen. La única diferencia entre estas dos escuelas reside en el valor –positivo o negativo– atribuido a esta realidad tan simple de descifrar. Para los primeros, el comunismo era el *telos* de la historia, el destino providencial de la humanidad; para los segundos, se trataba de un horrible sistema totalitario. Pero la descripción del fenómeno seguía siendo la misma. Seguramente es por eso que tal interpretación monolítica ha sido a menudo elaborada –y defendida como una creencia– por intelectuales que fueron "compañeros de ruta", e incluso militantes comunistas. No los "antiguos comunistas", sino los ex comunistas convertidos en anticomunistas, según la distinción sugerida por Hannah Arendt en la época del macartismo.[2] Empleando un léxico más tajante, Isaac Deutscher prefería calificarlos de "renegados". Según él, este término era más apropiado para definir el *habitus* mental y la actitud psicológica de los "estalinistas derrocados" que conti-

[1] Claudio S. Ingerflom, "De la Russie à la URSS", en Michel Dreyfus (ed.), *Le Siècle des communismes*, París, Les Éditions de l'Atelier, 2000, p. 121.

[2] Hannah Arendt, "The Ex-Communists" [1953], en *Essays in Understanding 1930-1954*, Nueva York, Schocken Books, 1994, pp. 391-400 [trad. esp.: *Ensayos de comprensión*, trad. de A. Serrano de Haro, Barcelona, Caparrós, 2005].

nuaban "viendo el mundo en blanco y negro, aun si ahora los colores se distribuyen de otro modo". Su celo de conversos los conducía a "no ver ninguna diferencia entre nazismo y comunismo".[3] En el interior de este grupo, François Furet siempre ocupó un lugar importante. Después de su muerte, su canonización lo ha convertido en ícono de la historiografía liberal.

Matriz del totalitarismo

Más allá de sus diferencias, los historiadores anticomunistas comparten precisamente la misma visión del comunismo como "ideocracia", como régimen fundado en una ideología y cuya evolución se derivaría de una esencia ideológica. En *El pasado de una ilusión*, libro convertido en el testamento intelectual de François Furet por haberse publicado dos años después de su muerte, éste presenta el Terror jacobino como el modelo de la violencia bolchevique: "Como en 1793, la Revolución se mantiene enteramente sobre la base de la idea revolucionaria".[4] En su historia de la Revolución Francesa, publicada en 1965 en colaboración con Denis Richet, Furet aún definía el Terror, en la línea de Benjamin Constant, como un "desliz".[5] La Revolución se alejaba bruscamente de su dirección natural, la del libera-

[3] Isaac Deutscher, "The Ex-Communist's Conscience" [1950], en *Marxism, Wars & Revolutions. Essays from Four Decades*, Londres, Verso, 1984, p. 54.

[4] François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, París, Robert Laffont y Calmann-Lévy, 1995, p. 84 [trad. esp.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

[5] François Furet y Denis Richet, *La Révolution française*, París, Fayard, 1973, p. 126 [trad. esp.: *La Revolución Francesa*, trad. de Luis Horno Liria, Madrid, Rialp, 1988].

lismo, para meterse en un callejón sin salida despótico y autoritario, que podía interpretarse tanto como la expresión de los peligros de la democracia o como el acontecimiento anunciador de los totalitarismos modernos. Diez años más tarde, Furet había adoptado un nuevo enfoque. Ya no se oponían 1789 y 1793, sino que se habían vuelto dos momentos indisociables, que se sucedían lógicamente en un proceso cuya matriz última era la ideología.[6] En el fondo, las circunstancias exteriores sólo servían como simples pretextos, como factores exógenos que había que apartar del campo explicativo para proceder a una conceptualización coherente de los acontecimientos. Una vez lanzado en esta dirección, Furet extrajo sus argumentos de la obra de dos historiadores conservadores, de quienes se asumía heredero: Alexis de Tocqueville y Auguste Cochin. Del primero, releído desde la óptica de la "larga duración" de *Annales*, retenía la visión de la Revolución como "coronamiento de un muy largo proceso histórico".[7] El Antiguo Régimen era un "compromiso" entre la burguesía emergente, con sus valores y sus libertades modernas, y una organización social e institucional heredera del feudalismo. El advenimiento de la democracia estaba inscripto en el curso de la historia y nada indicaba que para alcanzarla hubiera sido necesario pasar por las angustias de una ruptura revolucionaria. Esta última no se inscribía en absoluto en el enfrentamiento histórico entre dos fuerzas sociales antagonistas (según la explicación marxista a la que Tocqueville parecía responder *ante litteram*). Más bien se derivaba de ciertas especificida-

[6] Para una reconstrucción de este debate, véase Bruno Bongiovanni, "Rivoluzione borghese o rivoluzione del politico? Note sur revisionismo storiografico", en *Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione francese e la critica della politica*, Turín, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 33-61.

[7] François Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, col. Folio, 1978, p. 218 [trad. esp.: *Pensar la Revolución Francesa*, trad. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel, 1980].

des francesas, tales como una centralización política patológica y unos privilegios excesivos otorgados a la aristocracia y a la Iglesia, vueltas verdaderas "castas", a partir de lo cual se explicaba la autonomía que adquirieron los intelectuales –los "filósofos"– en el seno de la sociedad. Tomando como pruebas las revoluciones inglesa y estadounidense, Furet llegó a la conclusión, ya claramente enunciada por Tocqueville, de que la Revolución Francesa no había sido más que "el complemento de un trabajo más largo, la terminación abrupta y violenta de una obra en la que habían trabajado diez generaciones de hombres. Si ésta no hubiera ocurrido, el viejo edificio social igualmente habría terminado desmoronándose en todas partes, aquí antes, allí más tarde".[8]

La demolición sistemática de la mitología revolucionaria emprendida por Furet con ayuda de Tocqueville no se aleja, sin embargo, de senderos trillados, pues conduce al redescubrimiento de una narración liberal tan teleológica como el relato marxista ("jacobino-leninista"). La historiografía marxista inscribía la ruptura revolucionaria en una necesaria sucesión de estadios históricos en los que veía el resultado ineluctable del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre el desarrollo de la economía burguesa y la permanencia de formas de propiedad aristocráticas y feudales. Si Furet suprimía cualquier causalidad determinista en la secuencia catastrófica de 1789-1793, era sólo para afirmar otra narración providencial: la del mercado y la democracia liberal como destino natural del mundo occidental. La Revolución perdía su aura de jalón épico en el mercado del Progreso para volverse una patología, pero la historia mantenía su brújula. Su camino estaba asegurado.

[8] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1967, p. 81 [trad. esp.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].

Sin embargo, contrariamente a Tocqueville, que a pesar de todo sostenía una periodización de la Revolución Francesa en dos fases antinómicas –una primera constructiva (1789) y una segunda destructiva (1793)–, Furet la consideraba ahora como un fenómeno ideológico-político homogéneo y continuo. Para analizar el hecho revolucionario en la corta duración, abandonaba a Tocqueville y se inspiraba en Cochin que, como buen reaccionario, siempre había rechazado la Revolución en bloque, negándose a distinguir la "buena" (1789) de la "mala" (1793). "Según la óptica de Cochin –escribe Furet–, la explosión revolucionaria no nace de contradicciones económicas o sociales, tiene su fuente en una dinámica política."[9] El Terror se volvía así la culminación ineluctable de un levantamiento revolucionario que se alimentaba de fuentes propias y que hallaba su matriz esencial en la ideología. Según afirmó en su *Diccionario de la Revolución Francesa*, esta ideología estaba "presente en la Revolución desde 1789" y, por lo tanto, preexistía a las circunstancias exteriores que le habían permitido desplegarse. Hundía sus raíces en la filosofía de la Ilustración y su proyecto de "regeneración del hombre", y adquiría así los rasgos de una religión secular ("una anunciación de tipo religioso en un modo secularizado").[10] Su corolario era el "voluntarismo político", es decir, la ilusión de que "la política todo lo puede"; su expresión concreta, en el contexto dramático de 1793-1794, se evidenciaba en el "fanatismo militante" de los jacobinos.[11] Los revolucionarios se inspiraban en una concepción de la soberanía popular como poder sin límites que, después de haber derrocado la

[9] François Furet, *Penser la Révolution française*, *op. cit.*, p. 295.

[10] François Furet, "Terreur", en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Événements*, París, Flammarion, 1992, p. 312 [trad. esp.: *Diccionario de la Revolución Francesa*, trad. de Jesús Bravo, Madrid, Alianza, 1989].

[11] *Ibid.*, p. 313.

autoridad del monarca, permanecía ajena al principio liberal de equilibrio de poderes institucionales. En síntesis, se trataba de una concepción de la soberanía popular como expresión de una "voluntad general" inalienable, tras la cual Furet veía una vez más perfilarse la sombra totalitaria de Rousseau.

En la misma línea explicaba que la ideología era la causa del "Terror que había martirizado a la Vendée".[12] A diferencia del historiador monárquico Pierre Chaunu, para quien la Vendée fue un Auschwitz primitivo, sin cámaras de gas,[13] Furet se abstenía de emplear el término "genocidio", pero no dudaba en atribuir al Terror republicano un "programa de exterminio".[14] Ahora bien, algunos de sus discípulos radicalizarían su enfoque al ver en la represión de la Vendée un "crimen contra la humanidad".[15] El mismo sonido de la campana se oye en Nolte y en Courtois. Para Nolte, la Revolución Francesa fue "la primera que hizo realidad la idea de exterminar una clase o un grupo". Los bolcheviques se habrían inspirado así en una "terapéutica de exterminio" elaborada antes por los revolucionarios franceses.[16] Courtois, por su parte, ve en el "populicidio" practi-

[12] François Furet, "Vendée", en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 357.

[13] Pierre Chaunu, *Pour l'Histoire*, París, Perrin, 1984, p. 170. La tesis del genocidio jacobino en la Vendée ha sido defendida por Reynald Secher, *La Vendée vengée*, París, Presses Universitaires de France, 1985. Para una comparación con el genocidio de los judíos, véase también Reynald Secher, *Juifs et Vendéens. D'un génocide à l'autre*, París, Olivier Orban, 1991.

[14] François Furet, "Vendée", *op. cit.*, p. 356.

[15] Patrice Gueniffrey, *La Politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, París, Fayard, 2000, p. 258. Véase también Alain Gérard, *"Par principe d'humanité". La Terreur et la Vendée*, París, Fayard, 2000, con un prefacio de Alain Besançon que teoriza sobre la continuidad del jacobinismo y del bolchevismo.

[16] Ernst Nolte, "Légende historique ou révisionnisme?", en *Devant l'Histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, París, Cerf, 1988, pp. 18 y 19.

cado por los jacobinos en la Vendée, en 1793, el paradigma de las masacres bolcheviques durante la guerra civil rusa.[17]

Las tesis de Furet fueron desarrolladas por uno de sus discípulos, Patrice Gueniffey, quien dedicó una obra al Terror jacobino. No conformándose con repetir las tesis del maestro, las radicalizó. Por cierto, según él la Revolución Francesa fue la que inventó la "ideocracia",[18] pero el Terror no tenía, a sus ojos, matriz ideológica. La ideología resultó más bien su producto, pues el Terror estaba inscripto en la Revolución y se derivaba naturalmente de su dinámica interna. Como escribe Gueniffey, el Terror "es una fatalidad, no de la Revolución Francesa, sino de toda revolución considerada como modalidad de cambio".[19] Por consiguiente, la importancia del jacobinismo se debe a su carácter arquetípico, como lo había comprendido bien Cochin, quien, analizando el Terror del año II, había contribuido inconscientemente a realizar "la autopsia del bolchevismo".[20] Según Gueniffey, las revoluciones se caracterizan por dos rasgos: un "terror infinito" y el "asesinato en serie de las víctimas", siguiendo un libreto que "no ha dejado de repetirse desde hace dos siglos".[21]

Furet y sus discípulos deshistorizan la Revolución transformándola en una pieza en la que sólo actúan conceptos, sin espesor social y fuera de toda circunstancia exterior, y que culmina lógicamente en una metafísica del Terror. En la pluma de Furet –escribe Steven Kaplan– la Revolución se

[17] Stéphane Courtois, "Les crimes du communisme", en Stéphane Courtois (ed.), *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, París, Robert Laffont, 1997, p. 18 [trad. esp.: *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión*, trad. de César Vidal, Madrid y Barcelona, Espasa Calpe y Planeta, 1998].

[18] Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur*, *op. cit.*, p. 315.

[19] *Ibid.*, p. 226.

[20] *Ibid.*, p. 234.

[21] *Ibid.*, pp. 338 y 339.

vuelve "autonomía discursiva", desarrollo de un concepto con existencia propia, animado por actores sin cuerpo ni sangre que sólo poseen una "existencia antropomórfica".[22] Si Furet tiene razón en afirmar que la evocación de las "circunstancias" inspira a menudo una interpretación apologética del Terror por parte de la historiografía jacobina, su propia lectura no escapa al defecto que él mismo descubre en los revolucionarios de 1793: una emancipación total del "principio de realidad".[23] Impulsado por su vigor polémico, Furet parece olvidar la lección del fundador de la historiografía "revisionista" de la Revolución Francesa, Alfred Cobban, para quien el Terror no se explica como una simple "puesta en práctica" del proyecto de la Ilustración. La ideología no es un programa listo para ser aplicado y, en el fondo, no explica nada; más bien es su influencia sobre un acontecimiento la que habría que explicar.[24] No instaura ninguna causalidad determinista, pero constituye un factor que interactúa con otros en el proceso histórico.

El Terror poseía ciertamente una lógica política, de la que sus actores eran, por otra parte, perfectamente conscientes. Saint-Just fue el primero en reconocerlo, al escribir que "todas las revoluciones del mundo son parte de la política", descubriendo entre sus consecuencias los "crímenes" y las "catástrofes" que las acompañan.[25] Pero esta lógica no es la del totalitarismo, como lo aseguran los historiadores

[22] Steven Kaplan, *Farewell, Revolution. The Historians' Feud. France, 1789-1989*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 83 y 103. El desprecio de Furet por "una especie de vulgata, la 'historia social'" es destacado por Ran Halévi, *L'Expérience du passé. François Furet dans l'atelier de l'histoire*, París, Gallimard, 2007, p. 64.

[23] *Ibid.*, p. 85.

[24] Véase Alfred Cobban, "The Enlightenment and the French Revolution", en *Aspects of the French Revolution*, Londres, Cape, 1968, p. 28.

[25] Saint-Just, "De la nature", en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. Folio, 2004, p. 1065.

de obediencia contrarrevolucionaria, quienes, al negarse a distinguir el regicidio del tiranicidio, rechazan cualquier legitimidad de este último transformándolo en un simple acto criminal. Se trata más bien, según la fórmula de Robespierre en un discurso a la Convención de febrero de 1794, de la lógica del "despotismo de la libertad".[26] No, como lo pensaba Quinet, el regreso puro y simple a la violencia del Antiguo Régimen, sino la adopción de métodos despóticos a fin de defender un proyecto emancipatorio. Esta dialéctica propia del proceso revolucionario es la que engendra la autonomía del Terror, cuyo último resultado –como lo escribe muy bien Miguel Abensour– es el de "pervertir irremediablemente la revolución", haciéndola "recaer en otro sistema de dominación".[27] Por cierto, tal lógica alimenta el Terror –tanto en la Revolución Francesa como en la Revolución Rusa– hasta volverlo autónomo, transformando finalmente el "despotismo de la libertad" en poder autoritario y cuestionando, entonces, el proyecto liberador que supuestamente debía proteger contra sus enemigos. Pero esta autonomía no está dada a priori, sino que es un resultado. En su origen sigue estando la relación "simbiótica" –hecha de confrontación, oposición, interdependencia– entre la revolución y la contrarrevolución. Defensor de una concepción clasista del Terror, Albert Soboul se mantiene más lúcido que Furet cuando, en su estudio sobre los *sans-culottes*, describe "la segunda naturaleza" que se forjan estos hombres del año II exaltados por el sen-

[26] Maximilien de Robespierre, "Sur les principes de la morale politique", en *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours*, París, La Fabrique, 2000, p. 297 [trad. esp.: *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, trad. de Joan Tafalla Monferrer, Mataró, El Viejo Topo, 2005]. Sobre la distinción entre regicidio y tiranicidio, véase Michael Walzer, *Régicide et Révolution*, París, Payot, 1989.

[27] Miguel Abensour, "Lire Saint-Just", introducción a Saint-Just, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 80.

timiento de amenaza que pesa sobre la patria, por la idea del complot aristocrático, por la visión del despliegue de armas.[28]

La explicación "ideocrática" siempre ha sido el caballo de batalla de los historiadores conservadores. Formulado hacia fines de los años treinta por Waldemar Gurian, un exiliado alemán que había sido discípulo de Carl Schmitt, el concepto de "ideocracia" se abrió camino en el seno de la historiografía liberal.[29] Conoció su apogeo durante la Guerra Fría, a principios de los años cincuenta, gracias al historiador israelí Jacob L. Talmon, quien captó las raíces del totalitarismo moderno en la utopía democrática radical de Rousseau y Marx.[30] Desde esta perspectiva, muchos han visto en el pensamiento contrarrevolucionario la primera expresión de una crítica al totalitarismo. En las antípodas de Hannah Arendt, que presentaba la crítica de la filosofía de los derechos humanos desarrollada por Edmund Burke en 1790 como una de las fuentes ideológicas del totalitarismo moderno,[31] Robert Nisbet vio en el autor de *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* a un precursor de las cruzadas antitotalitarias del siglo XX.[32] Los últimos detractores de la

[28] Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'An II*, París, Seuil, 1968, p. 156 [trad. esp.: *Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario*, trad. de María Ruipérez, Madrid, Alianza, 1987].

[29] Waldemar Gurian, "Le totalitarisme en tant que religion politique", en Enzo Traverso (ed.), *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, París, Seuil, 2001, pp. 448-459 [trad. esp.: *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001].

[30] Jacob L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire* [1955], París, Calmann-Lévy, 1966 [trad. esp.: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956].

[31] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* [1951], París, Gallimard, col. Quarto, 2002, pp. 437-449 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1974].

[32] Véase Robert Nisbet, "1984 and the Conservative Imagination", en Irving Howe (ed.), *1984 Revisited*, Nueva York, Harper & Row, 1983, pp. 180-206.

"ideocracia" comunista son los historiadores estadounidenses Richard Pipes y Martin Malia.[33] En la línea de Auguste Cochin, referencia constante de toda historiografía conservadora, el primero subraya las similitudes entre las "sociedades de pensamiento" de la Ilustración y los cenáculos de la *intelligentsia* rusa de fines del siglo XIX para concluir que allí, en el "terror seco" de esos movimientos intelectuales, se sentaron las bases del "terror sangriento" de las dictaduras revolucionarias, la jacobina y la bolchevique. Siguiendo esta lógica, el Comité de Salud Pública deriva de la *Encyclopédie* así como la Checa lo hace de los círculos populistas y socialdemócratas rusos previos a 1917. En cuanto al terror blanco –cuyas víctimas se cuentan por cientos de miles entre 1918 y 1922–, éste no cumple ningún papel en su interpretación. "El terror se enraíza en las convicciones jacobinas de Lenin", escribe, precisando que este terror se expresaba en la voluntad de "exterminar físicamente a la 'burguesía'". La palabra que Pipes destaca entre comillas no es el verbo "exterminar", sino el complemento de objeto "la burguesía", una noción que incluye no sólo una clase social sino, más en general, a todos "aquellos que, cualquiera fuera su estatus social y económico, se oponían a la política bolchevique".[34] Si bien evita estas declaraciones extremas, Malia sigue el mismo camino. Describe el comunismo como la realización de una "utopía" contranatura e interpreta la historia de la URSS como la exteriorización progresiva de una ideología perniciosa: "En el mundo creado por la revolución de Octubre, nunca tenemos que vérnoslas con una sociedad, sino siempre con un régimen, y con un régimen

[33] Para un balance global de la historiografía conservadora de la Revolución Francesa y de la Revolución Rusa, véase Domenico Losurdo, *Le Révisionnisme historique. Problèmes et mythes*, París, Albin Michel, 2006.

[34] Richard Pipes, *La Révolution russe*, París, Presses Universitaires de France, 1993, p. 736.

"ideocrático'".[35] Todos estos enfoques ubican el núcleo central de la experiencia revolucionaria en el terror –la dictadura jacobina del año I, la dictadura bolchevique durante la guerra civil rusa– que tratan de explicar, de forma esencial si no exclusiva, a través de categorías tales como la psicosis, la pasión, la ideología, la violencia, el fanatismo. Evocando a Tocqueville, Pipes compara la revolución con un "virus";[36] Furet, por su parte, la describe como el triunfo de la "ilusión de la política".[37] Sobre esta base interpreta la parábola del comunismo como la evolución autárquica de un concepto, en la que la historia social se borra para dejar lugar al desarrollo y desmoronamiento de una "ilusión".[38]

Mirándola bien, esta lectura presenta muchas afinidades con el "catecismo revolucionario" que denunciaba con tanto vigor. Si la historiografía jacobina-leninista de la Revolución Francesa siempre ha quedado prisionera –desde Albert Mathiez– de una lectura teleológica que interpreta 1789 a la luz de 1917, viendo a los jacobinos como los ancestros de los bolcheviques, Furet tampoco sale de esta visión. Se limita a invertir los códigos reemplazando la epopeya revolucionaria por un relato totalitario en el que la "vulgata leninista" cede lugar a la vulgata liberal. Tal como escribe en las primeras páginas de *Pensar la Revolución Francesa*, "hoy el gulag lleva a repensar el Terror, en virtud de una identidad de proyecto".[39] Según Furet, el desmoronamiento de la URSS libró a la Revolución Francesa "de la tiranía que la Revolución Rusa ha ejercido sobre ella desde

[35] Martin Malia, *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie 1917-1991*, París, Seuil, 1995, p. 20.

[36] Richard Pipes, *La Révolution russe, op. cit.*, p. 122.

[37] François Furet, *Penser la Révolution française, op. cit.*, p. 98.

[38] Daniel Bensaïd, *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, París, Fayard, 1999, p. 167.

[39] François Furet, *Penser la Révolution française, op. cit.*, p. 29.

hace tres cuartos de siglo".[40] De este modo, emancipó al liberalismo de su herencia revolucionaria –1989 habría expulsado a la vez a 1789 y a 1917– y lo convirtió finalmente en el horizonte insuperable de la historia; una historia liberada por fin de las revoluciones. *El libro negro del comunismo*, cuyo prefacio tendría que haber escrito Furet si su muerte prematura no se lo hubiese impedido, parece confirmar tal diagnóstico. La tarea recayó, entonces, en Stéphane Courtois. Si Furet veía en la ideología revolucionaria la matriz de los totalitarismos jacobinos y bolcheviques, Courtois, por su parte, cruza un umbral adicional al reducir el comunismo a un simple fenómeno criminal. Su interpretación borra las rupturas de la historia, con su espesor social y político, con los dilemas y las elecciones, a menudo trágicas, de sus actores, para comprimirla en una continuidad lineal, la del comunismo totalitario. La guerra civil rusa, la hambruna, la colectivización de los campos, las deportaciones y el gulag ya no responden a una multiplicidad de causas, y su explicación incluso escapa, en gran parte, a su contexto histórico. Estos acontecimientos se vuelven las manifestaciones externas de una misma ideología de naturaleza intrínsecamente criminal: el comunismo. Su certificado de nacimiento se remonta, según Courtois, al "golpe de Estado" de octubre de 1917.[41] A causa de este determinismo ideológico, la secuencia que une revolución y terror se postula sencillamente a priori. Stalin se convierte en el ejecutor de los proyectos de Lenin y Trotski. Sus crímenes pierden el carácter "errático" e "improvisado",[42] para

[40] François Furet, "1789-1917: aller et retour", en *La Révolution en débat*, París, Gallimard, col. Folio, 1999, p. 188 [trad. esp.: *La revolución a debate*, trad. de José Manuel Cuenca Toribio, Madrid, Encuentro, 2000].

[41] Stéphane Courtois, "Pourquoi?", en *Le Livre noir du communisme*, *op. cit.*, p. 803.

[42] Véase J. Arch Getty y Roberta Manning (eds.), *Stalinist Terror. New Perspectives*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.

transformarse en masacres cuidadosamente planificadas. Una ideología criminal, el comunismo, estuvo en el origen de millones de muertos: Lenin fue el arquitecto del plan; Stalin, su ejecutor. Estas figuras se elevan así a la altura de verdaderos demiurgos que no dejan de recordar, aunque más no sea para derribarlos, los mitos del "jefe infalible" y del "gran timonel", otrora difundidos por la vulgata estaliniana. Como lo indicamos al principio, nos hallamos, por lo tanto, ante la "versión antibolchevique de una historia 'bolchevizada'".

FURIAS

Otro sonido de la campana es el que se oye en *The Furies*, de Arno Mayer.[43] Opuesto desde siempre a la escuela de Cold War Warriors, este historiador de Princeton rompe con el coro conservador y sacude el conformismo ambiente. Si bien se opone claramente a la ola liberal, no adopta una postura apologética respecto de las viejas escuelas históricas. Lo que comparte con Tocqueville y con Furet no es la condena de la ruptura revolucionaria, sino la tentativa de entenderla como un proceso de *larga duración*. Lo que comparte con Albert Mathiez es el reconocimiento de una analogía fundamental –en los objetivos, las formas y los medios– entre la Revolución Francesa y la Revolución Rusa. Esta última fue vivida por sus actores, si no como una repetición de 1789, al menos como una transformación radical de la sociedad, de la que el modelo francés podía proporcionar una brújula y una clave de lectura. Por lo tanto, la analogía justifica la comparación. El resultado es un gran fresco histórico que, por la amplitud de su horizonte, evoca los cua-

[43] Arno J. Mayer, *Les Furies 1789-1917* [2000], París, Fayard, 2002.

dros de Delacroix,[44] según la opinión de algunos de sus críticos. Pero no se trata de un retorno a la narración épica. Todo su libro está fundado sobre un sólido armazón conceptual que domina las grandes representaciones corales. Si acaso dispone de modelos de referencia, éstos no son ni Michelet ni Deutscher, sino más bien Quinet, Marx y Weber.

Mayer rechaza la visión de cierta historiografía liberal según la cual habría, de un lado, "buenas" revoluciones, portadoras de libertades individuales, del Estado de derecho, del mercado y de la prosperidad capitalista, y, del otro, las "malas", que serían mayoría, inspiradas por la ideología y el fanatismo, y que desembocarían inevitablemente en la violencia. Habitualmente, al menos desde la sistematización teórica hecha por Hannah Arendt, ambos arquetipos son encarnados respectivamente por la Revolución Estadounidense (la búsqueda de la libertad) y por la Revolución Francesa (descarriada por su búsqueda de emancipación social).[45] La Revolución Francesa no se conformaba con la libertad, quería conquistar la igualdad. Sus actores perseguían un objetivo emancipador y universalista que, según Martin Malia, los había desconectado progresivamente de la realidad: "Los derechos humanos –escribe en la línea de Edmund Burke– se vuelven principios racionales ahistóricos".[46] Esto siempre lleva a que en una revolución se distinga una fase constructiva de su "derrape" totalitario: 1789 contra 1793, febrero contra octubre de 1917 (pero también, para los historiadores marxistas, la dictadura jacobina contra el Termidor, la dictadura bolchevique contra el estalinismo). Mayer, en cambio, considera las revoluciones como "furias"

[44] D. A. Bell, "Violence, Terror, and War: A Commentary on Arno Mayer's *Furies*", en *French Historical Studies*, vol. 424, núm. 4, 2001, p. 559.

[45] Véase Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution* [1961], París, Gallimard, 1967 [trad. esp.: *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1998].

[46] Martin Malia, *Historie des révolutions*, París, Tallandier, 2008, p. 285.

que, por naturaleza, tienen tendencia a radicalizarse, furias en las que el terror constituye un momento consustancial, estructurante, e incluso permanente.

Para Mayer, el paradigma de la revolución sigue siendo 1789, el acontecimiento que vuelve obsoleta la visión tradicional –tomada en préstamo de la astronomía– de la revolución como regreso al viejo orden al cabo de un movimiento cíclico comparable a una rotación terrestre (en ese sentido fue que se calificó de *Glorious Revolution* la estabilización de la monarquía en Inglaterra en 1688, 28 años después de su restauración bajo Carlos II). Una revolución es, pues, una ruptura creadora de un nuevo orden que, sostenido por masas activas, surge de un vacío de poder en el apogeo de una crisis social y política. Consciente de su misión histórica, la revolución tiende a afirmar valores universales proyectándose hacia el futuro. Aunque Mayer sitúa a Maquiavelo entre los precursores teóricos de tal concepción, sin embargo, ésta se acerca mucho más a lo que Carl Schmitt llamaba la "dictadura soberana": un "poder constituyente" radicalmente subversivo, fundador de su propia legitimidad.[47] Tal ruptura implica el uso de la fuerza. No hay revolución sin violencia, una violencia matricial en el sentido de Marx y Engels, que la veían como una "partera" de la historia. Hay que distinguirla bien de la violencia restauradora del orden y del poder; la violencia de la New Model Army, no la del Leviatán que teoriza Hobbes en la época de la revolución inglesa, ni tampoco la que conceptualizan Weber y Schmitt tras la Gran Guerra y la Revolución Rusa. Según Mayer, toda revolución es indisociable de la contrarrevolu-

[47] Carl Schmitt, *La Dictature* [1922], París, Seuil, 2000 [trad. esp.: *La dictadura*, trad. de José Díaz García, Madrid, Alianza, 1999]; véase también Toni Negri, *Le Pouvoir constituant*, París, Presses Universitaires de France, 1997 [trad. esp.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, trad. de Clara de Marco, Madrid, Libertarias y Prodhufi, 1994].

ción. Están unidas por un lazo "simbiótico": una engendra a la otra y las dos se alimentan recíprocamente en una espiral de radicalización.[48] Si el concepto de "revolución" conoce metamorfosis y variaciones antes de quedar codificado en 1789, el de "contrarrevolución" está claro desde el principio, cuando Burke y De Maistre, Bonald y Chateaubriand definieron su contenido y su uso. Es cierto que este último concepto tuvo precursores ideológicos, a lo largo del siglo XVIII, en los representantes de la anti-Ilustración, pero para estructurarse como corriente intelectual y política necesitó tener un enemigo contra quien definirse y librar su combate. La contrarrevolución no se limita a defender los valores del pasado y el retorno de la tradición; moviliza a las masas, llama a la acción y a su turno se vuelve subversiva. Su idealización del pasado no es ni impotente ni resignada, porque la contrarrevolución es activa y a veces tiende a adoptar los métodos de la propia revolución. Una vez liberada de sus oropeles aristocráticos, la tradición contrarrevolucionaria iba a desembocar finalmente, en el siglo XX, en la "revolución conservadora" y en el fascismo, movimiento cuyos ideólogos no dudaban en presentar como una "revolución contra la revolución".

El Terror se inscribe en una relación dialéctica entre revolución y contrarrevolución. Nacido de la guerra civil que siguió al derrumbe del Antiguo Régimen, surgió de abajo antes de ser canalizado, encuadrado y hasta teorizado por sus jefes: Marat y Robespierre, Lenin y Trotski. Según subraya Mayer, desde hace dos siglos que el debate historiográfico no hace más que reproducir la división planteada a fines del siglo XVIII: por un lado, Kant y Hegel, que justificaron el terror jacobino como un arma del progreso contra "el Mal"; por otro lado, Goethe y Schiller, que lo veían como el signo

[48] Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, p. 53.

de una regresión hacia la "barbarie".[49] En el conflicto que enfrenta a los "genetistas", para quienes el terror derivaría de la ideología revolucionaria, contra los "ambientalistas", que lo hacen surgir de las circunstancias (la contrarrevolución y la necesidad de hacerle frente como desencadenantes de la guerra civil), Mayer se ubica más bien entre los segundos, no sin antes señalar los límites de una tercera explicación que acerca la violencia a la psicología de los actores de una tragedia histórica. Pero si bien rechaza las lecturas ideológicas del terror revolucionario recordando el contexto en el que nacieron la guillotina y la Checa, Mayer se esfuerza sobre todo por criticar las interpretaciones monocausales, reconociendo que si bien el terror nació en un contexto dado, la ideología lo radicalizó. Sus actores podían frenarlo o expandirlo. Uno de los motores de la violencia revolucionaria –agrega Mayer siguiendo a Georges Lefebvre– reside en el *miedo*, en un deseo de venganza que se impone como fenómeno más "natural" que social, estimulado por impulsos irracionales y proyectado hacia la destrucción del enemigo.[50]

Según Mayer, la revolución, en tanto acto fundador de un nuevo orden, posee todas las características de una "religión secular".[51] Al igual que sus ancestros franceses, que habían erigido el culto a la Razón, los bolcheviques cargaron al socialismo con un aura casi religiosa, dotándolo con la fuerza de una creencia. Bertrand Russell lo intuyó ya en 1920, cuando describió al bolchevismo como una síntesis

[49] *Ibid.*, p. 87.

[50] *Ibid.*, p. 123. Véanse Georges Lefebvre, *La Grande Peur de 1789* [1932], París, Armand Colin, 1988 [trad. esp.: *El gran pánico de 1789*, Barcelona, Paidós, 1986]; Timothy Tackett, "La Grande Peur et le complot aristocratique sous la Révolution française", en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 335, 2004, pp. 1-17.

[51] Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, p. 126.

entre la Revolución Francesa y el nacimiento del islam.[52] La revolución crea su propia liturgia, compuesta de ceremonias públicas, ritos y emblemas, junto a la conmemoración de sus mártires y sus íconos (Lenin embalsamado en un mausoleo). Tanto en Francia como en Rusia, el amor de la humanidad había reemplazado la fe tradicional en Dios, y la revolución secularizaba viejas expectativas milenaristas. La nación y el socialismo se cargaban de una fuerte dimensión mesiánica y prometeica a la vez. La revolución, vivida como una religión y defendida con la fe, tendía entonces a combatir a sus enemigos como a infieles y a perseguir a los críticos que surgían en su seno como a herejes. Las "religiones seculares" de los jacobinos y de los bolcheviques se enfrentaron a la religión tradicional de la contrarrevolución. En Francia, la Convención se vio obligada a defenderse en el interior contra un ejército dirigido por curas, y en el exterior contra una coalición de monarquías europeas que reivindicaba la alianza entre el altar y la corona. La aristocracia había encontrado su ideólogo en Joseph de Maistre, "absolutista feroz, teócrata furibundo, legitimista intransigente, apóstol de una trinidad monstruosa compuesta por el Papa, el rey y el verdugo".[53] En Rusia, las lecturas religiosas de la revolución acompañaron su surgimiento desde el comienzo. Para unos, fue un momento catártico, el despertar del alma rusa y el cumplimiento mesiánico de una *Civitas Dei* esperada desde hacía siglos, una verdadera "resurrección" en la que los esquemas positivistas del marxismo ruso se mezclaban paradójicamente con la idealización po-

[52] Bertrand Russell, *La Théorie et la pratique du bolchevisme* [1920], París, Mercure de France, 1969.

[53] Según el retrato de De Maistre elaborado por Émile Faguet y citado en Isaiah Berlin, "Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme", en *Le Bois tordu de l'humanité*, París, Albin Michel, 1992, p. 102 [trad. esp.: *El fuste torcido de la humanidad*, trad. de José M. Álvarez Flores, Barcelona, Península, 1992].

pulista de la comunidad eslava tradicional opuesta al mundo occidental. Para otros, fue un cataclismo divino, una ola de violencia exigida desde el Cielo para expiar los pecados de una humanidad corrompida. Si el bolchevismo secularizaba la dimensión religiosa de la revolución, el anticomunismo no podía más que reivindicar su fe auténtica, dispuesta a transformarse en cruzada. En efecto, fue con un espíritu de cruzada que los contrarrevolucionarios zaristas participaron en la guerra civil entre 1918 y 1921. Esta afirmación es aún mucho más válida para otras olas contrarrevolucionarias de la primera mitad del siglo XX, sobre todo la del franquismo, durante la Guerra Civil Española, concebida como una cruzada nacional-católica contra el ateísmo rojo. Cabe aclarar que Mayer ya había empleado el concepto de "cruzada secularizada" para definir la guerra nazi contra la URSS, entre 1914 y 1945, en la que la destrucción del comunismo y el exterminio de los judíos se unían en un mismo combate "redentor".[54]

Ruptura, violencia, poder constituyente, guerra civil, religión secular: las experiencias históricas francesa y rusa ilustran la compleja articulación de los diferentes elementos del proceso revolucionario. La violencia del Terror venía de abajo. Los jacobinos habían intentado organizarla y contenerla en un marco legal.[55] Ésta era la expresión de una dictadura nacida en la emergencia (una "dictadura de la miseria", como la llamó Lazare Carnot) que, primero, se anunció con la leva en masa, cuando una coalición militar extranjera amenazó la revolución, y después, se encarnó en el Comité de Salud Pública, cuando la reacción comenzó a organizarse en el interior del país. Según Robespierre y Danton, se

[54] Arno J. Mayer, *La "Solution finale" dans l'histoire*, París, La Découverte, 1990, pp. 50-55.

[55] Véase Sophie Wahnich, *La Liberté ou la Mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, París, La Fabrique, 2003, especialmente pp. 63 y 94.

trataba de reemplazar la venganza popular, ciega y peligrosamente llevada al extremo, por "la espada de la ley".[56] Siguiendo a Edgar Quinet, Mayer analiza la Vendée como una guerra civil clásica marcada por la exageración y el fanatismo de ambos bandos. Al dar forma a la resistencia católica, realista y campesina contra las transformaciones revolucionarias, adquirió el aspecto de una reacción militar y fue reprimida por la fuerza. Por lo tanto, la comparación con un genocidio no es apropiada, puesto que las víctimas de esta guerra fueron esencialmente soldados. El blanco de las "furias" jacobinas no era un pueblo, sino la contrarrevolución, en una región donde el 90% de los sacerdotes se había negado a jurar lealtad a la nación, a la ley y a la Constitución, y había llegado a crear un ejército realista.[57]

Pero el Terror duró poco. Según Mayer, lo que caracterizó la dinámica profunda de la Revolución Francesa fue su "exteriorización" a través de las guerras napoleónicas, que propagaron su impacto social y político a escala europea. Mayer subraya esta tendencia tomando prestadas las palabras de Marx, para quien Napoleón había acabado con el Terror reemplazando la revolución permanente por la guerra permanente.[58] En el fondo, la Revolución culminó en 1815 con la Restauración, que volvió a llevar a Europa al marco de un Antiguo Régimen "persistente".[59] Aunque renovado y transformado, este último se mantendría hasta su derrumbe definitivo en 1914. La nueva Guerra de Treinta Años

[56] Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, pp. 171 y 172.

[57] *Ibid.*, p. 315.

[58] Es el diagnóstico de Karl Marx, en François Furet (ed.), *Marx et la Révolution française*, París, Flammarion, 1986, p. 170 [trad. esp.: *Marx y la Revolución Francesa*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

[59] Véase Arno J. Mayer, *La Persistence de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, París, Flammarion, 1983 [trad. esp.: *La persistencia del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1984].

que le seguiría encontraría su epílogo recién en 1945, en una Europa en ruinas.[60] En Rusia, en cambio, el terror había nacido de una guerra civil todavía más virulenta y mortal que la de 1793-1794. La guerra civil rusa se sumaba a una guerra mundial que había radicalizado y brutalizado los conflictos políticos, las relaciones sociales, las divisiones nacionales. Una coalición internacional y una contrarrevolución interna que actuaban en varios frentes, ambas mezclándose a veces con revueltas nacionales contra un régimen percibido como el continuador de la dominación rusa, eran una amenaza para el poder soviético. Éste tuvo que defenderse erigiendo la dictadura jacobina como modelo. Mayer no niega el peso de la ideología en el terror bolchevique –la violencia justificada como vía obligada de la transición hacia un orden socialista–, pero se niega a ver en ella la única causa, y mucho menos la causa decisiva. Según su óptica, para explicar la violencia del poder soviético hay que relacionarla con la de la contrarrevolución. Al igual que la "leva en masa" y, después, la guerra de la Vendée, el comunismo de guerra surgía de un contexto trágico, en el que "su conducta era dictada por una mezcla de pánico, temor y pragmatismo cruzado con *hybris*, ideología y una voluntad de hierro".[61]

El terror rojo respondía al terror blanco en un contexto de violencia social endémica, con su espiral de radicalización, exageración y exceso, que ambos canalizaban. Fue entonces cuando se formó la Checa, que adquirió rápidamente un poder considerable, pasando de 2 mil miembros en 1918 a 14 mil en 1921. La Checa se impuso como un órgano extralegal del terror –en ello reside sin duda la diferencia esencial con la dictadura jacobina–, autónomo respecto de cortes ordinarias y hasta de los tribunales revolucionarios.

[60] *Ibid.*, p. 11; Arno J. Mayer, *La "Solution finale" dans l'histoire, op. cit.*, p. 50.

[61] Arno J. Mayer, *Les Furies, op. cit.*, p. 199.

En este clima de guerra civil, la ideología de las fuerzas revolucionarias –es decir, la lectura bolchevique del marxismo– no fue *la* causa de la dictadura, pero desde ya que favoreció su emergencia. Fundada en el culto de la violencia como "partera" de la historia y en una visión normativa de la dictadura como instrumento de transformación social, ésta se combinaba con una profunda subestimación del lugar del derecho en un nuevo Estado revolucionario, provocando voluntaristas huidas hacia adelante e infligiendo a veces heridas profundas en el cuerpo social. No se trata de elementos que derivaban naturalmente del contexto material, sino que más bien constituyeron la respuesta de los bolcheviques ante las dificultades de la situación. La ideología y el fanatismo desempeñaron su papel en el terror rojo –la obra de Trotski *Terrorismo y comunismo* (1920) sigue siendo la sistematización más coherente de todo esto–[62] del mismo modo que habían tenido una función en el Terror jacobino; cabe destacar al respecto que Marx había sido uno de sus primeros críticos.[63] Cuando Lenin presentaba la suspensión del derecho como la superación de la "democracia burguesa" y Trotski identificaba la militarización del trabajo con la dictadura del proletariado, la violencia había perdido su carácter espontáneo y emancipador para transformarse en sistema de gobierno justificado en nombre de la razón de Estado. Un defensor de la revolución de Octubre, el comunista libertario Victor Serge, fue quien hizo este balance en el transcurso de los años treinta.[64]

[62] León Trotski, *Terrorisme et Communisme*, París, UGE, 10/18, 1974 [trad. esp.: *Terrorismo y comunismo*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz y equipo editorial, Madrid, Akal, 2009].

[63] Véase François Furet (ed.), *Marx et la Révolution française*, *op. cit.*

[64] Véase Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, París, Seuil, 1951, p. 294 [trad. esp.: *Memorias de un revolucionario*, trad. de Tomás Segovia, Madrid, Veintisiete Letras, 2011].

Nacida del cataclismo de la Gran Guerra, la Revolución Rusa no logró propagarse por el resto del continente. El fin de la guerra civil en Rusia coincidió con la derrota de las tentativas revolucionarias en Europa central. En enero de 1919, los espartaquistas fueron aplastados en Berlín y, unos meses después, los *Freikorps* restablecieron el orden en Múnich gracias a una nueva represión sangrienta. En Budapest, en el mes de agosto, el mariscal Horthy puso fin a la efímera república de los consejos obreros dirigida por el comunista Béla Kun. Tras el fracaso del Ejército Rojo en las puertas de Varsovia, durante el verano de 1920, los bolcheviques en el poder quedaron aislados. Entonces fue cuando se inició, según Mayer, el proceso de "interiorización" de la Revolución Rusa, que desembocó en el estalinismo. Si Napoleón había proyectado la revolución hacia el exterior haciendo la guerra, Stalin la volvió a llevar hacia el interior, primero, proclamando el "socialismo en un solo país", después, procediendo a una política extremadamente brutal y desgarradora de modernización de la sociedad. Mayer no comparte las teorías "totalitaristas" que hacen del comunismo ruso el homólogo del nazismo alemán y del fascismo italiano. En una fórmula que recuerda a Deutscher, presenta el estalinismo como una amalgama de "realizaciones monumentales y de crímenes monstruosos".[65] La "segunda revolución" que puso en marcha Stalin a partir de 1929 fue una terrible guerra social contra el retraso eslavo, en la que convergían pulsiones occidentalistas, imperativos ideológicos y una vieja hostilidad del marxismo ruso hacia el mundo campesino, así como un autoritarismo heredado del pasado zarista. La guerra civil (1918-1921), la colectivización de los campos (1929-1933) y las purgas vinculadas con los procesos políticos (1936-1938) constituyeron las diferentes eta-

[65] Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, p. 512. Véase Isaac Deutscher, "Two Revolutions", en *Marxism, Wars & Revolutions*, *op. cit.*, pp. 34-45.

pas de un proceso de "interiorización" de la revolución, aislada y replegada sobre sí misma. Al igual que la guerra de la Vendée, la *deskulakización* tampoco fue un genocidio, ya que su objetivo no era exterminar al pueblo. Si bien es cierto que las expropiaciones, la confiscación de las cosechas, las deportaciones y la hambruna generalizada acabaron con varios millones de víctimas, esto fue el resultado de una "revolución desde arriba" concebida y puesta en marcha por métodos burocráticos, mucho más improvisada que rigurosamente planificada (y, por lo tanto, con efectos muy incontrolables). Según Mayer, la comparación más pertinente no sería con la Shoah, sino con la gran hambruna que diezmó a la población irlandesa a mediados del siglo XIX.[66] Lo mismo que para las "catástrofes naturales" de la India británica, el recurso al concepto de "genocidio" resulta problemático, si bien es cierto que la hambruna que asoló los campos soviéticos en los años treinta ahogó toda resistencia social contra la política de Stalin. El gulag –18 millones de deportados y más de 2 millones y medio de víctimas entre 1929 y 1953–[67] cumplía, a su vez, una función económica esencial en este proceso de modernización. En síntesis, Stalin no era ni un jefe providencial, según una mitología hoy caduca, ni un verdadero "termidoriano" ruso. Según la óptica de Mayer, aparece, si no como un revolucionario, al menos como un "modernizador radical" cuya obra

[66] Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, p. 541. Hay quienes consideran que si bien la colectivización de los campos soviéticos no fue concebida como un genocidio, adquirió rasgos genocidas en Ucrania, donde apuntaba *también* a la erradicación del nacionalismo (véase Nicolas Werth, "La grande famine ukrainienne de 1932-1933", en *La Terreur et le Désarroi. Stalin et son système*, París, Perrin, 2007, pp. 116-134).

[67] Véase Anne Applebaum, *Goulag. A History*, Nueva York, Anchor, 2003 (especialmente el anexo: "How Many?", pp. 578-586) [trad. esp.: *Gulag. Historia de los campos de concentración soviéticos*, trad. de Magdalena Chocano, Barcelona, Debate, 2004].

se inscribía completamente en el proceso abierto por octubre de 1917.[68] Aunque distintas, sus "furias" fueron, de hecho, la prolongación de los combates del Ejército Rojo durante la guerra civil, y su impulso recién se agotó en 1945, al cabo de la "gran guerra patriótica" contra la Alemania nazi. Por lo tanto, la Revolución Rusa concluyó su parábola al final de la nueva Guerra de Treinta Años que le había dado nacimiento, así como la Revolución Francesa había conocido su epílogo en 1815.

Si esta interpretación del terror revolucionario suscita reservas, éstas no se deben ni a su historicismo (la larga duración) ni a su comparatismo (el paralelismo trazado entre Francia y Rusia, con más de un siglo de distancia entre una y otra), sino más bien a su carácter monolítico: las revoluciones son aprehendidas como bloques en los que podemos distinguir etapas, no rupturas.[69] La Revolución Francesa, iniciada en 1789, culminó en 1815, e incluyó no sólo el Termidor, sino también el Imperio; la Revolución Rusa, nacida en 1917, cerró su ciclo con la derrota alemana de 1945. Por consiguiente, el estalinismo no sería –como lo consideraba Trotski, cuyos análisis extrañamente ignora Mayer–[70] su fase termidoriana y bonapartista, sino el apogeo del Terror. Este enfoque presenta afinidades significativas con el de los

[68] Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, pp. 562 y 563.

[69] Véase Carla Hesse, "Revolutionary Historiography after the Cold War: Arno Mayer's *Furies* in the French Context", en *The Journal of Modern History*, vol. 73, núm, 4, 2001, p. 902.

[70] Véanse León Trotski, "État ouvrier, Thermidor et bonapartisme" [1935], en *Nature de l'État soviétique*, París, Maspero, 1969, pp. 27-42 [trad. esp.: "Estado obrero, termidor y bonapartismo", en Alberto Aguerri *et al.*, *La izquierda y el estado*, Madrid, Asociación Cultural Emancipación, 2000]; León Trotski, *La Révolution trahie* [1936], París, Minuit, 1989 [trad. esp.: *La revolución traicionada*, Madrid, Fundación Federico Engels, 1991]. Según Trotski, el Termidor ruso databa de mediados de los años veinte; veía el estalinismo como una forma de bonapartismo soviético que había preservado y a la vez deformado las conquistas de la Revolución Rusa.

nuevos historiadores sociales estadounidenses, llamados "revisionistas", como J. Arch Getty y Sheila Fitzpatrick. Para estos últimos, no se trata de postular una continuidad sustancial entre Lenin y Stalin, sino de inscribir a los dos, con sus diferencias, en un mismo proceso histórico, puesto que la colectivización y la industrialización de 1929 suponían y profundizaban la ruptura de 1917. Según escribe Fitzpatrick en *La Revolución Rusa*,

> las guerras revolucionarias de Napoleón pueden incluirse en nuestro concepto general de la Revolución Francesa, si bien no las consideremos como la encarnación del espíritu de 1789; un enfoque análogo parece legítimo en el caso de la Revolución Rusa. En el sentido corriente del término, una revolución cubre el período de levantamiento y de inestabilidad entre la caída del antiguo régimen y la consolidación del nuevo. A fines de los años veinte, aún no se habían esbozado las líneas definitivas del nuevo orden ruso.[71]

Dicho de otro modo, entre Lenin y Stalin no habría ni ruptura radical ni evolución lineal. La Rusia de 1917 y la de Stalin no eran iguales. Entre la violencia de una revolución y la de un sistema totalitario, hay una diferencia que pasa por elecciones empíricas, decisiones políticas, transformaciones internas del aparato del partido y del Estado, pero aun así sería difícil negar que las bases del estalinismo se sentaron en Rusia durante los años de la guerra civil.

Para Fitzpatrick, la Revolución Rusa se detiene en 1938, con los procesos de Moscú; en cambio, Mayer incluye la Segunda Guerra Mundial en la Revolución (algo que la autora

[71] Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution*, Londres, Oxford University Press, 1994, pp. 3 y 4 [trad. esp.: *La Revolución Rusa*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2005].

no deja de reprocharle),[72] pero la cuestión esencial no es de orden cronológico. Citando a Hannah Arendt, Mayer distingue entre el terror de la guerra civil, resultado de una dictadura revolucionaria, y el terror estalinista, totalitario, que el poder central había activado de buenas a primeras en un país apaciguado.[73] Aunque se trata evidentemente de una distinción esencial, juzga innecesario detenerse en ella. Si Mayer tiene razón cuando afirma que las revoluciones no derivan de una ideología, parece pasar por alto que éstas atraviesan no sólo etapas, sino también rupturas, durante las cuales se realizan elecciones políticas decisivas. "La revolución desde arriba" de Stalin no habría sido posible sin la ruptura de 1917, así como el Código Civil que Napoleón introduce en la Europa conquistada derivaba de las transformaciones de 1789, pero no era su resultado ineluctable y automático. Otros sistemas políticos, otras formas institucionales y otras vías modernizadoras también eran posibles. Ninguna fatalidad presidía el advenimiento del Imperio napoleónico o del totalitarismo estaliniano. Mayer no se interesa mucho en las querellas sobre la democracia, en las nociones de "propiedad", "igualdad" y "justicia social" que dividían a *feuillants* y jacobinos, a jacobinos y girondinos o incluso a jacobinos y *sans-culottes*. Las fuerzas sociales subyacentes a estos conflictos ideológicos, ya detectadas por historiadores como Albert Soboul y Daniel Guérin, no encuentran lugar en una reconstrucción en la que, como lo reconoce el propio autor, la revolución es mucho más un hecho político que un conflicto de fuerzas sociales.[74] Del

[72] Véase Sheila Fitzpatrick, "Vengeance and Ressentiment in the Russian Revolution", en *French Historical Studies*, núm. 4, 2001, p. 585.

[73] Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, p. 104. Véase Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 632.

[74] Arno J. Mayer, "Response", en *French Historical Studies*, núm. 4, 2001, p. 590. Véanse Daniel Guérin, *Les Luttes de classes en France sous la Première République*, 2 vols., París, Gallimard, 1946 [trad. esp.: *La lucha de*

mismo modo, deja de lado los debates sobre la dictadura, las libertades públicas, el pluralismo político, la relación entre partido y soviets, entre plan y democracia, entre nacionalismo e internacionalismo, que dividían a las fuerzas revolucionarias rusas. Sin embargo, se trató de conflictos muy agudos, tanto entre 1917 y 1922, el período en el que se instaló en Rusia un régimen de partido único, como entre 1925 y 1929, cuando Stalin eliminó del partido bolchevique, primero, a la oposición de izquierda (trotskista), después a la de derecha (bujariniana). Mayer sólo evoca estos conflictos desde su peculiar perspectiva, que convierte a Stalin tanto en el heredero como en el ejecutor de la revolución:

> El debate entre trotskistas y estalinistas hacía recordar ciertos elementos de la discusión sobre la guerra y la paz entre girondinos y jacobinos en 1791-1792. Girondinos y trotskistas tendían a afirmar el primado de la política extranjera, pues la revolución europea debía sostener la revolución "nacional"; jacobinos y estalinistas subrayaban, en cambio, la predominancia de la política interior. En este aspecto, Stalin se parecía al Robespierre anterior a la carrera perentoria de la Convención a la guerra general.[75]

Sobre todas estas cuestiones, *The Furies* reabre el debate. Mayer dibuja una alternativa a la historiografía liberal y conservadora, al tiempo que introduce un poderoso acicate crítico en el campo de la historiografía revolucionaria.

---

clases en el apogeo de la Revolución Francesa, trad. de Carlos Manzano, Madrid, Alianza, 1974]; Albert Soboul, *La Révolution française*, París, Presses Universitaires de France, 1984 [trad. esp.: *La Revolución Francesa*, trad. de Pilar Martínez, Madrid, Tecnos, 1983].

[75] Arno J. Mayer, *Les Furies*, *op. cit.*, p. 527.

Mito e historia

Si tratamos de comprender Octubre de 1917 más allá del mito, este acontecimiento adquiere simultáneamente los rasgos de una revolución y de un golpe de Estado: un acto de fuerza decidido por el partido bolchevique en el contexto de una crisis revolucionaria que venía profundizándose tras la caída del zarismo.[76] En el plano militar, Octubre no fue una insurrección de masas y, en efecto, surgió de un modo mucho menos espectacular que muchos otros acontecimientos ocurridos unos meses antes en Petrogrado. Más allá de dos salvas del crucero *Aurora* y de algunos tiros disparados desde la fortaleza de Pedro y Pablo, controlada por los bolcheviques, hacia el Palacio de Invierno, los guardias rojos tomaron por asalto un edificio que había quedado prácticamente sin defensa y detuvieron en unas horas a los miembros del gobierno provisorio (Kerenski ya había huido) casi sin derramar sangre. En el plano político, los bolcheviques supieron explotar las debilidades y las incoherencias de sus adversarios. Eran los únicos que no se habían comprometido con un gobierno que, en lugar de satisfacer la demanda de paz surgida del levantamiento de febrero, había lanzado una ofensiva militar desastrosa en Galitzia durante el mes de junio. También aparecieron como los guardianes de la revolución cuando, en agosto, brindaron una contribución decisiva para hacer fracasar el golpe de Estado del general Kornílov. Su lema –"todo el po-

[76] Véase Nicolas Werth, "Un État contre son peuple. Violences, répressions, terreurs en Union Soviétique", en Stéphane Courtois (ed.), *Le Livre noir du communisme, op. cit.*, p. 50. Véanse también Orlando Figes, *La Révolution russe 1891-1924. La tragédie d'un peuple*, 2 vols., París, Gallimard, col. Folio, 2008 [trad. esp.: *La Revolución Rusa (1891-1924). La tragedia de un pueblo*, trad. de César Vidal, Barcelona, Edhasa, 2000]; Alexander Rabinowitch, *The Bolsheviks in Power. The First Year of Soviet Rule in Petrograd*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

der a los soviets"– gozaba de una adhesión muy amplia, que superaba sus propias fuerzas, y fue ratificado en el segundo congreso de soviets de obreros, soldados y campesinos, durante la noche fatídica del 7 de noviembre. Si la propuesta, formulada por Mártov –el jefe menchevique más propenso al compromiso–, de un gobierno de todos los partidos socialistas no fue recibida favorablemente, se debió a que era minoritaria. Aunque resultaba muy lúcida desde un punto de vista retrospectivo, aparecía como patética en esas circunstancias y Trotski tuvo la arrogancia de condenar a su ex compañero "al cesto de basura de la Historia".[77] Los bolcheviques no eran la vanguardia de un ejército proletario en marcha hacia el futuro, según el cliché que difundirían luego, pero tampoco eran la minoría sanguinaria que describirían sus enemigos. Eran minoritarios en el conjunto del país, tal como lo probaron las elecciones para la Asamblea Constituyente, ampliamente dominadas por los socialistas revolucionarios, la fuerza más enraizada en los campos rusos; pero habían conquistado la mayoría en los soviets y constituían la fuerza hegemónica en las grandes ciudades como Petrogrado y Moscú. Lograron quedarse con el poder aprovechando a la vez unas mayorías fluctuantes en una asamblea de soviets que tomaba soluciones cada vez más radicales, empujada por la dinámica de los acontecimientos y el descrédito de un gobierno incapaz de restablecer el orden frente a la descomposición del ejército y a una hostilidad popular en aumento.

La ratificación del cambio de poder por el congreso de los soviets prueba que Octubre no fue un *putsch* en el sentido tradicional del término; sino que este acto de fuerza marcó un punto de inflexión: puso fin a la efervescencia de-

[77] León Trotski, *Histoire de la révolution russe*, vol. 2: *Octobre*, París, Seuil, 1967, p. 691 [trad. esp.: *Historia de la Revolución Rusa*, trad. de Andreu Nin, Madrid, Veintisiete Letras, 2007].

mocrática nacida en febrero y abrió una nueva etapa que desembocaría en la guerra civil. Esta última no estaba inscripta en el proyecto ideológico de Lenin y Trotski, pero ya no podían volver atrás, después de haber superado el dualismo de poder entre los soviets y la Asamblea Constituyente. Y la única manera de sobrevivir consistía en combatir a sus adversarios por todos los medios, tratando de montar la ola revolucionaria y de "organizar" la anarquía social que se había apoderado del país. Habían entendido bien que la revolución era una furia y que debían hacerse cargo de su dirección si no querían dejar la piel. La Revolución Rusa había nacido de la Gran Guerra y su violencia surgía de un trauma profundo, de una *brutalización* de las relaciones sociales, de la cultura y del mundo mental de Europa. Los bolcheviques no fueron los inventores de esta violencia; más bien fueron sus intérpretes, enfrentados a enemigos igualmente feroces, si no más, apoyados por las grandes potencias occidentales.

Para historizar la Revolución, hay que abandonar los mitos. Pero tampoco alcanza con eliminarlos. Más bien habría que estudiarlos, analizarlos y explicarlos, puesto que también pueden cargarse de una fuerza extraordinaria. Sin duda es posible ver en los primeros congreso de la Internacional Comunista un cóctel sumamente explosivo en el que se mezclaban revolucionarios, conspiradores, intelectuales doctrinarios, idealistas, aventureros, "cosmopolitas sin raíces", jefes carismáticos, héroes y mártires, al lado de futuros burócratas, calculadores maquiavélicos, chequistas y, tras bambalinas, algunos verdugos esperando su turno. Pero el comunismo no sólo fue una pesadilla orwelliana, también fue un movimiento que logró dotar con un sentimiento de dignidad a las clases subalternas y encender las esperanzas de varias generaciones. Toda la historia del siglo XX fue atravesada por este Jano de dos cabezas capaz de encarnar al mismo tiempo un sistema totalitario y fuertes aspiraciones

emancipadoras, movilizando a millones de hombres y mujeres a escala planetaria. Quizá por eso hoy, llegados al final de esta "era de los extremos", nos encontremos en un mundo corto de utopías, en el que la conmemoración de las víctimas de los genocidios llena el vacío dejado por las esperanzas de las revoluciones que naufragaron. Hasta Arthur Koestler, autor de *El cero y el infinito* y *El dios que fracasó*, reconocía la fuerza de atracción magnética que había ejercido el comunismo durante toda la primera fase de su trayectoria, ante la cual él mismo no había podido resistirse. "Estábamos equivocados por muchas razones", escribe en su autobiografía y agrega que "quienes, desde el principio, denigraron la Revolución Rusa lo hicieron principalmente por razones menos loables que nuestro error. Hay un mar de diferencias entre un enamorado desencantado y seres incapaces de amar".[78]

[78] Arthur Koestler, "La corde raide", en *Œuvres autobiographiques*, París, Robert Laffont, 1994, p. 227 [trad. esp.: *Autobiografía*, vol. 1: *Flecha en el azul*, trad. de Juan Rodolfo Wilcock, Barcelona, Debate, 2000].

III. FASCISMOS
Sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile

A LO LARGO de las tres últimas décadas, la historiografía del fascismo ha conocido un desarrollo considerable, ampliando su campo de estudio, modificando sus paradigmas y esbozando nuevas líneas de investigación. Entre los historiadores que más han contribuido a esta renovación, George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile ocupan un lugar protagónico. Por supuesto, no son los únicos que han hecho contribuciones importantes,[1] pero sus trabajos sin duda han generado los debates más ricos a escala internacional. Si bien Mosse ha centrado sus investigaciones en la Alemania nazi, Sternhell en la Francia de la Tercera República y

[1] Por mencionar sólo algunas obras, véanse Roger Eatwell, "Towards a New Model of Generic Fascism", en *Journal of Theoretical Politics*, IV, núm. 1, 1992, pp. 1-68; Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, Londres, Routledge, 1993; Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Houndmills y Nueva York, Palgrave, 2007 [trad. esp.: *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, trad. de Jaime Blasco Castiñeyra, Madrid, Akal, 2010]; Robert O. Paxton, *Le Fascisme en action*, París, Seuil, 2004; Stanley G. Payne, *Fascism. Comparison and Definition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1980 [trad. esp.: *El fascismo*, Madrid, Alianza, 1982]; Stanley G. Payne, *A History of Fascism 1914-1945*, Londres, UCL, 1995 [trad. esp.: *Historia del fascismo*, trad. de C. Boune y V. Alba, Barcelona, Planeta, 1995]; Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003; Federico Finchelstein, *Transatlantic Fascism. Ideology, Violence, and the Sacred in Argentina and Italy, 1919-1945*, Durham y Londres, Duke University Press, 2010 [ed. orig.: *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010].

Gentile en la Italia de Mussolini, todos se inscriben en una perspectiva comparativa en la que el concepto de "fascismo" constituye su horizonte común.

CONSTELACIONES HISTORIADORAS

El papel de pionero corresponde indudablemente a Mosse, el mayor de los tres, fallecido hace diez años y ya "canonizado" como uno de los grandes historiadores del siglo XX. Su enfoque de la historia contemporánea es el resultado de un itinerario intelectual bastante particular, bien reconstruido en sus memorias, publicadas póstumamente.[2] Mosse nació a comienzos de la República de Weimar en el seno de una familia pudiente del patriciado judío prusiano; su padre estaba a la cabeza de uno de los más importantes imperios editoriales alemanes. Junto a su familia, el joven Mosse fue obligado a abandonar Alemania en 1933 y siguió sus estudios primero en Cambridge, Gran Bretaña, luego en Harvard, Estados Unidos, donde se instaló en 1939. Después de haber dedicado una tesis a la historia de la Reforma, se orientó hacia el estudio del fascismo y del nazismo. Su carrera se desarrolló esencialmente en la Universidad de Wisconsin, Madison, una de las más *liberales* del mundo académico estadounidense. Vivió, entonces, el final de Weimar y el desarrollo del nazismo, el apogeo y la desaparición del judaísmo alemán, el antifascismo de los años treinta y la guerra, el macartismo en los Estados Unidos de los años cincuenta y la atmósfera efervescente de los campus universitarios en la década siguiente. Judío y homosexual, acudía

[2] George L. Mosse, *Confronting History. A Memoir*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000 [trad. esp.: *Haciendo frente a la historia. Una autobiografía*, trad. de Zira Box Varela, Valencia, Universitat de València, Servei de Publicacions, 2008].

a su propio bagaje de recuerdos y experiencias cuando escribía sobre el problema de la respetabilidad burguesa, sobre la relación compleja entre nacionalismo y sexualidad, entre norma y alteridad, entre nacionalismo y vanguardia artística, así como sobre la imagen del cuerpo en la estética fascista.

Al pertenecer a generaciones posteriores, Sternhell y Gentile pasaron por otras experiencias formativas. El primero, profesor de historia en la Universidad de Jerusalén, se formó en el Instituto de Estudios Políticos de París, donde realizó su tesis. Aunque luego tomó distancia de esta institución, construyó una obra que lleva la impronta de una historia de las ideas políticas de factura más bien clásica, impermeable tanto a las influencias del marxismo como a las de la historia social y cultural. Gentile, por su parte, fue discípulo del principal biógrafo de Mussolini e historiador italiano del fascismo, Renzo de Felice, con quien reconoce su filiación intelectual.[3] Sin embargo, se alejó de su maestro, por un lado, al prestar menos atención a la biografía del fundador del fascismo y, por otro lado, al orientar más sus trabajos hacia la historia cultural. A tal punto que sus afinidades metodológicas con Mosse se han vuelto hoy mucho más evidentes que las que lo unen a su maestro italiano.[4] Sin embargo, De Felice sigue siendo el vínculo entre ambos. De Felice y Mosse eran dos historiadores diferentes en varios aspectos. De Felice, unos diez años menor que Mosse, se formó en la escuela historicista de Delio Cantimori y Federico Chabod, y recién descubrió

[3] Emilio Gentile, *Renzo De Felice. Lo storico e il personaggio*, Roma y Bari, Laterza, 2003.

[4] Gentile reconoce justamente su "deuda mayor" hacia Mosse (véase Emilio Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma y Bari, Laterza, 2001, p. XI [trad. esp.: *El culto del littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, trad. de Luciano Padilla, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007]).

la obra de su colega estadounidense cuando ya había avanzado en su investigación sobre Mussolini. Su enfoque sobre el fascismo privilegiaba la historia política e institucional por encima de la cultura y la estética que, en cambio, eran el centro de atención de Mosse. A pesar de estas diferencias, el biógrafo del *Duce* no escondía su admiración por su colega estadounidense, en quien hallaba la conceptualización de varias de sus intuiciones y de algunos resultados de sus propias investigaciones. Los trabajos de Mosse lo ayudaron a precisar su visión del fascismo como fenómeno de naturaleza moderna y "revolucionaria", a captar en la "nacionalización de las masas" la fuente del consenso popular hacia el régimen de Mussolini y finalmente a rastrear los orígenes del fascismo en una tradición de izquierda de matriz jacobina.[5] A su turno, De Felice contribuyó mucho en la difusión de la obra de Mosse en Italia, país donde encontró su mayor repercusión fuera de Estados Unidos (y, en menor medida, de Alemania).[6] Por su parte, Mosse veía en el biógrafo de Mussolini a un investigador que había aplicado sistemáticamente en sus trabajos un método cercano al suyo, que consistía en estudiar el fascismo "desde el interior", ocupándose en serio de sus hombres, sus ideas, su cultura y su "autorrepresentación", sin filtrarlos a través de una mirada exterior, especialmente la

[5] Renzo de Felice, "Prefazione" [1983], *Le interpretazioni del fascismo*, Roma y Bari, Laterza, 1995, pp. VII-XXV [trad. esp.: *El fascismo. Sus interpretaciones*, trad. de Víctor Fischman, Buenos Aires, Paidós, 1976], así como también la introducción de De Felice a la edición italiana de George L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Bolonia, Il Mulino, 1975, pp. 7-18 [trad. esp.: *La nacionalización de las masas*, trad. de Jesús Cuéllar Menezo, Madrid, Marcial Pons, 2005].

[6] Sobre la demora de la difusión de la obra de Mosse en Francia, véase Stéphane Audoin-Rouzeau, "George L. Mosse. Réflexions sur une méconnaissance française", en *Annales*, núm, 1, 2001, pp. 183-186.

del antifascismo.[7] De alguna manera, De Felice es el lazo que une a los tres historiadores centrales de este capítulo. Ya desde 1983 señalaba a Mosse, a Sternhell y a Gentile, junto al sociólogo ítaloargentino Gino Germani, como los investigadores que habían hecho las contribuciones más importantes e innovadoras al análisis del fascismo desde fines de los años sesenta.[8] Sternhell, por su parte, ha reconocido recientemente sus afinidades con "los herederos italianos de Renzo de Felice" –Pier Giorgio Zunino y Emilio Gentile–, para quienes "la explicación del fascismo italiano reside antes que nada en la ideología y en la cultura".[9]

CULTURA FASCISTA

Entonces, ¿qué fue el fascismo? Si bien cada uno de estos tres historiadores ha aportado su respuesta, todos comparten una definición centrada en algunas características esenciales: el fascismo fue a la vez una revolución, una ideología, una visión del mundo y una cultura. Una revolución, pues quería construir una sociedad nueva. Una ideología, porque había reformulado el nacionalismo desde una perspectiva que, tras haber rechazado el marxismo, se oponía tanto al conservadurismo como al liberalismo, buscando una vía alternativa. Una visión del mundo, dado que inscribía su proyecto político en una visión de la historia, quería crear un "hombre nuevo" y se presentaba como el destino providencial de la nación. Y una cultura, ya que quería transformar el imaginario colectivo, modificar los estilos de

[7] George L. Mosse, "Renzo De Felice e il revisionismo storico", en *Nuova Antologia*, núm. 2206, 1998, pp. 177-186, especialmente p. 185.

[8] Renzo de Felice, "Prefazione", *op. cit.*, p. IX.

[9] Zeev Sternhell, "Morphologie et historiographie du fascisme en France", prefacio a la tercera edición de *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Fayard, 2000, p. 49.

vida, suprimir cualquier división entre vida privada y vida pública. Para los tres se trata de una "revolución de derecha",[10] cuyo motor social residía en las clases medias y cuya ambición era la construcción de una civilización nueva.[11] Dicho de otro modo, una revolución a la vez antiliberal y antimarxista, "espiritual" y "comunitaria".[12]

Durante mucho tiempo, la historiografía ha defendido una visión del fascismo como magma ecléctico hecho de materiales de recuperación, capaz de definirse sólo *en negativo* como antiliberalismo, anticomunismo, antidemocracia, antisemitismo, anti-Ilustración, pero fundamentalmente incapaz de producir una cultura original y armónica. Según Norberto Bobbio, por ejemplo, la coherencia ideológica del fascismo no era más que aparente y se basaba en la fusión de esta postura negativa con otros valores heredados de una tradición autoritaria y conservadora que no tenía nada de moderna y mucho menos de revolucionaria: orden, jerarquía, obediencia.[13] Contra esta visión, nuestros tres his-

[10] Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme? Histoire et interprétation*, París, Gallimard, 2004, p. 152 [trad. esp.: *Fascismo. Historia e interpretación*, trad. de Carmen Domínguez, Madrid, Alianza, 2004].

[11] George L. Mosse, *La Révolution fasciste*, París, Seuil, 2003, p. 71; Zeev Sternhell, "Le concept de fascisme", en Zeev Sternhell, Mario Sznajder y Maja Ashéri (eds.), *Naissance de l'idéologie fasciste*, París, Gallimard, col. Folio, 1994, pp. 23 y 24 [trad. esp.: *El nacimiento de la ideología fascista*, trad. de Octavi Pellisa, Madrid, Siglo xxi, 1998].

[12] Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Seuil, 1983, pp. 273 y 274. La versión más radical de la tesis que postula el carácter "revolucionario" del fascismo es la de A. James Gregor, para quien el fascismo, y no el comunismo, fue la verdadera revolución del siglo xx, tanto por su ideología como por su técnica de propaganda y su política de modernización (véase James Gregor, *The Fascist Persuasion in Radical Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1974).

[13] Norberto Bobbio, "L'ideologia del fascismo" [1975], en *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le cultura politiche*, Milán, Baldini & Castoldi, 1997, pp. 61-98 [trad. esp.: "La ideología del fascismo", en *Ensayos sobre el fascismo*, trad. de Luis Rossi, Buenos Aires, Prometeo, 2006, pp. 49-75].

toriadores destacan la coherencia del proyecto fascista, que efectivamente se apropiaba de varios elementos preexistentes, pero que lograba fundirlos en una síntesis nueva. Los valores conservadores, disueltos en el *maelstrom* fascista, cambiaban sus códigos y resurgían cargados de una connotación inédita, eminentemente moderna. El darwinismo social transformaba la idea organicista de comunidad heredada del Antiguo Régimen en una visión monolítica de la nación, fundada en la raza y surgida de un proceso de selección natural. El militarismo y el imperialismo cambiaban el rechazo a la democracia y la igualdad en culto al orden nacional y racial, el repudio del individualismo en adoración a la masa, el ideal caballeresco de coraje en culto al orden vitalista e irracionalista del combate, la idea de fuerza en proyecto de conquista y de dominación, el principio de autoridad en visión totalitaria del mundo.

Los componentes del fascismo eran ciertamente discordantes. En primer lugar, encontramos un impulso romántico, es decir, una mítica nacional que idealizaba la tradición, a menudo fabricando completamente un pasado mítico. La cultura fascista exaltaba la acción, la virilidad, la juventud, el combate, traduciéndolos en cierta imagen del cuerpo, en ciertos gestos, emblemas, símbolos que debían redefinir la identidad nacional. Todos estos valores exigían su antítesis, que se declinaba en una multiplicidad de figuras de la alteridad: la alteridad de género de los homosexuales y de las mujeres que no aceptaban una posición subalterna; la alteridad social de los delincuentes y los criminales; la alteridad política de los anarquistas, los comunistas y los subversivos; la alteridad racial de los judíos y los pueblos colonizados. Todos cargaban con los estigmas, en el cuerpo y en la mente, de una "degeneración" que simbolizaba la antítesis de la normalidad burguesa, tanto física como estética y moral. El intelectual que vivía en la ciudad, lejos de la naturaleza, que no hacía deporte, que no cuidaba su cuerpo y

que pensaba en lugar de actuar, encarnaba la enfermedad y la decadencia a las que se oponían el vigor físico, el coraje, el menosprecio por el peligro y la ética guerrera del "hombre nuevo" fascista. No hace falta decir que el judío personificaba como tipo ideal este conjunto de rasgos negativos. Judaísmo, homosexualidad y feminidad eran las figuras negativas por excelencia que permitían a la estética fascista elaborar sus mitos positivos de virilidad, salud, higiene física y moral.[14] Pero la estigmatización burguesa de la homosexualidad coexistía en el fascismo con un imaginario erótico heredado del *Männerbund* (la comunidad masculina de los movimientos juveniles alemanes anteriores a 1914) e inspirado en los modelos estéticos de origen griego codificados por Winckelmann desde fines del siglo XVIII.[15] Varios escritores –de Pierre Drieu La Rochelle a Robert Brasillach, de Julius Evola a Ernst Jünger– se sentirían fuertemente atraídos por esta mezcla singular de moral conservadora, ideología represiva e imaginario transgresor.[16]

Gracias a la eugenesia y a la biología racial, el nazismo había transformado los estereotipos negativos de la alteridad en categorías médicas.

> El concepto de raza –escribe Mosse apoyándose en los trabajos de Sander Gilman– abarcaba antes que nada a los judíos, pero la transformación de los *"outsiders"* en casos médicos los ubicaba a todos claramente por fuera de las normas sociales. La noción de enfermedad permitía fijar todavía más a los cri-

[14] George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Nueva York, Howard Fertig, 1985, cap. VII; *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, París, Abbeville, 1997, pp. 157-180 [trad. esp.: *La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna*, trad. de Rafael Heredero García, Madrid, Talasa, 2001].

[15] George L. Mosse, *La Révolution fasciste*, *op. cit.*, pp. 244 y 245.

[16] *Ibid.*, cap. 9.

minales ordinarios, los homosexuales y los judíos dentro de su pretendida anormalidad.[17]

Sin embargo, no habría que asimilar las diferentes formas de alteridad olvidando que, en la visión del mundo nazi, las figuras del judío y del homosexual no eran intercambiables. El homosexual era estigmatizado a causa de su "desviación", por tanto, de su comportamiento; el judío, a causa de su *esencia*. El primero debía ser "reeducado" o "corregido"; el segundo, exterminado.[18] Si bien el fascismo había heredado de la sociedad burguesa del siglo XIX una idea normativa de respetabilidad, Gentile tiene razón en recordar que la "respetabilidad en traje de civil" no es la misma que la "respetabilidad en uniforme".[19]

Paradójicamente, este impulso romántico coexistía en el fascismo con el culto a la modernidad técnica, que ilustra bien la celebración de la velocidad en los futuristas y el "romanticismo de acero" de Josef Goebbels, quien quería unir la belleza natural de los bosques germánicos con la potencia industrial de las fábricas Krupp. Ahí están presentes todos los elementos de una metamorfosis del *pesimismo cultural* del fin del siglo XIX en *modernismo reaccionario*,[20]

[17] George L. Mosse, "Bookburning and Betrayal by the German Intellectuals", en *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover (NH), Brandeis University Press, 1993, p. 111.

[18] Véase Saul Friedländer, "Mosse's Influence on the Historiography of the Holocaust", en Stanley G. Payne, David Sorkin y John S. Tortorice (eds.), *What History Tells. George L. Mosse and the Culture of Modern Europe*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2004, pp. 144 y 145.

[19] Véase Emilio Gentile, "A Provisional Dwelling. The Origin and Development of the Concept of Fascism in Mosse's Historiography", en Stanley G. Payne, David Sorkin y John S. Tortorice (eds.), *What History Tells*, *op. cit.*, p. 101.

[20] Véase Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Politics and Culture in Weimar and the Third Reich*, Nueva York, Cambridge University Press, 1984 [trad. esp.: *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y*

capaz de reactivar los valores de la tradición conservadora en una lucha para la regeneración nacional con los medios del imperialismo y del Estado totalitario. Pero la noción de "modernismo reaccionario" recuerda demasiado la base ideológica heterogénea, por no decir abiertamente ecléctica, del fascismo, para merecer la aprobación de Mosse, Sternhell y Gentile. Ellos no atribuyen ningún carácter "reaccionario" al fascismo, que constituye, a sus ojos, un fenómeno totalmente revolucionario. Según Gentile, el concepto de "modernismo fascista" o de "modernidad totalitaria" sería mucho más apropiado.[21]

Todos los elementos constitutivos del fascismo se injertan en la rama del nacionalismo que, en la sociedad de masas, conoce una transformación cualitativa ampliando sus bases, modificando su lenguaje y reclutando a sus jefes en el seno de las clases populares. El *Führer* y el *Duce* ya no son políticos de origen aristocrático, sino plebeyos que, ajenos a las vías tradicionales de formación de las elites dominantes, descubrieron su vocación política en la calle, en el contacto con las masas, durante crisis políticas que precedieron o siguieron al primer conflicto mundial. Esta metamorfosis concluyó, en efecto, al día siguiente de la Gran Guerra, cuando el fascismo trató de introducir en la lucha política el lenguaje y los métodos de combate heredados de las trincheras. Gran punto de inflexión en el corazón de Europa: la guerra total había banalizado la violencia y *brutalizado* a las sociedades, acostumbrándolas a la masacre industrial y a la muerte anónima masiva.[22] En tanto que movimiento político nacionalista, el fascismo nació de ese

política en Weimar y el Tercer Reich, trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1990].

[21] Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?*, *op. cit.*, cap. XI.

[22] George L. Mosse, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*, Nueva York, Oxford University Press, 1990, caps. VII y VIII.

traumatismo. Mosse lo presenta como el hijo de la "nacionalización de las masas",[23] acelerada poderosamente durante la guerra. Quería movilizar a las masas generándoles la ilusión de ser actores y ya no más espectadores pasivos de la política, como había ocurrido en las sociedades liberales anteriores a 1914.

La nacionalización de las masas se expresa en un conjunto de ritos colectivos –manifestaciones patrióticas, culto a los mártires, celebración de fiestas nacionales, monumentos, banderas e himnos– que hallan su realización en la liturgia fascista y nazi, en los discursos de Mussolini en la Piazza Venezia de Roma y de Hitler en el estadio Zeppelin de Núremberg. Dicho de otro modo, el fascismo transformado en régimen ilustra de manera elocuente un fenómeno típico de la modernidad: la transformación del nacionalismo en *religión civil*.[24] Según Mosse, se trata de una tendencia cuyos orígenes se remontan a la Revolución Francesa, con la sacralización de las instituciones seculares (la República), la fe en la nación, celebrada a través de fiestas colectivas que reproducían rituales de tipo religioso, y la búsqueda de un estilo que inventaba una relación nueva entre estética y política. En ese sentido, ve en el fascismo a "un descendiente directo del estilo político jacobino".[25] Por la celebración de sus conquistas y la conmemoración de sus mártires, el fascismo se inscribe en la estela de las fiestas revolucionarias de la Revolución Francesa. Pero también sus prácticas son herederas de cierta tradición socialista,

[23] George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and the Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Nueva York, Howard Fertig, 1974 [trad. esp.: *La nacionalización de las masas*, trad. de Jesús Cuéllar Menezo, Madrid, Marcial Pons, 2005].

[24] George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, *op. cit.*, cap. I; George L. Mosse, *La Révolution fasciste*, *op. cit.*, p. 75.

[25] *Ibid.*, p. 26.

sobre todo alemana. Al movilizar a los trabajadores en torno a valores (emancipación, igualdad, socialismo) y al encuadrarlos dentro de poderosas organizaciones (no sólo políticas y sindicales, sino también deportivas, culturales, juveniles, etc.), los socialdemócratas crearon una nueva religión secular, erigida sobre la base de símbolos como la bandera roja y rituales como las manifestaciones del 1° de Mayo, con su coreografía y sus himnos. Indudablemente, la diferencia esencial entre el socialismo y el fascismo reside en el hecho de que, en el primero, la dimensión religiosa encontró su contrapeso en un fuerte anclaje en el racionalismo de la Ilustración y en una concepción de la emancipación proletaria en las antípodas del populismo fascista. Pero esa diferencia esencial no impidió al socialismo –según Mosse– ejercer una importante influencia sobre el fascismo en tanto modelo del que podía reproducir ciertas formas al tiempo que rechazaba sus valores.[26]

Este enfoque no se identifica del todo con aquel, elaborado a partir de los años treinta y cuarenta por Eric Voegelin y Raymond Aron, que interpreta el nazismo y el comunismo como dos "religiones seculares" de la modernidad, distintas la una de la otra, aunque compartían el mismo rechazo del liberalismo y se alimentaban de las mismas aspiraciones escatológicas.[27] Para Mosse, el fascismo presenta una dimensión religiosa en la medida en que suscitaba entre sus adeptos una adhesión fundada más en la creencia que en la convicción racional, pero se dedica especialmente a estudiar su estilo, sus prácticas y sus representaciones, y atribuye menor importancia a sus contenidos ideológicos.

[26] George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses*, *op. cit.*, cap. VII.

[27] Eric Voegelin, *Les Religions politiques* [1938], París, Cerf, 1994; Raymond Aron, "L'avenir des religions séculières", en *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, París, Gallimard, 1990, pp. 925-948. Sobre este concepto, véase especialmente Emilio Gentile, *Les Religions de la politique. Entre démocratie et totalitarismes*, París, Seuil, 2005.

En la línea de Mosse, Gentile define el estilo fascista como una "sacralización de la política" y analiza su simbología: la porra como herramienta de una política purificadora y regeneradora, el llamado a las conmemoraciones de los mártires, el *fascio littorio* como símbolo de unión, sin olvidar el mito de la loba fundadora de Roma.[28] Gentile muestra sobre todo hasta qué punto el propio fascismo era consciente de su dimensión religiosa, abiertamente reivindicada por Mussolini en un ensayo escrito en colaboración con Giovanni Gentile para la *Enciclopedia italiana*.[29] A partir de 1922, *Il popolo d'Italia* comparaba el fascismo con el cristianismo, percibiendo en ambos tanto "una fe civil y política" como "una religión, una milicia, una disciplina de espíritu".[30] En la misma línea de Jean-Pierre Sironneau, Emilio Gentile descubre en el fascismo la estructura típica de una religión articulada en torno a cuatro dimensiones esenciales: la fe, el mito, el rito y la comunión.[31] Para aprehender la liturgia política del fascismo, la noción de "religión civil" sería, en su opinión, mucho más pertinente que la de *estetización de la política* (elaborada por Walter Benjamin en 1935 en su análisis de los escritos de Ernst Jünger y Filippo Tommaso Marinetti,[32] y utilizada después

[28] Emilio Gentile, *Il culto del littorio, op. cit.*, pp. 43, 47 y 53.

[29] Allí Mussolini definía el fascismo como "una concepción religiosa" (Benito Mussolini, "La doctrine du fascisme", en Enzo Traverso [ed.], *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, París, Seuil, 2001, p. 125 [trad. esp.: *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001]). Véase Emilio Gentile, *Il culto del littorio, op. cit.*, p. 103.

[30] *Ibid.*, p. 95.

[31] Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?, op. cit.*, cap. IX. La referencia pertenece a Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et Religions politiques*, La Haya, Mouton, 1982.

[32] Walter Benjamin, "L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique" [1936], en *Œuvres III*, París, Gallimard, 2000, pp. 314 y 315 [trad. esp.: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973]. Mosse

por Mosse). Gentile encuentra insatisfactoria esta definición y destaca, al contrario, que la estetización de la política en el fascismo era completamente indisociable de una *politización de la estética*, cuyas diferentes manifestaciones estaban sometidas a los dogmas de una ideología y sostenidas por la fuerza de una fe.[33] Esto no impide ver que la movilización de las masas relacionadas con los rituales de la "religión" fascista no apuntaba a transformarlas en sujetos históricos, sino más bien a reducirlas –como escribía Siegfried Kracauer desde 1936– en pura "forma ornamental".[34] No captar este aspecto significa, una vez más, caer en la ilusión óptica que consiste en identificar el fascismo con su autorrepresentación.

Mosse no pertenece a la corriente historiográfica –cuyo iniciador fue Jacob L. Talmon y su último representante François Furet–[35] que percibe el fascismo y el comunismo como dos gemelos totalitarios, aun si admite reconocer en ellos una misma matriz jacobina. Las diferencias entre fascismo y comunismo son tales que Mosse no acepta agruparlos en una única categoría, adoptando una definición que se detiene en la única característica compartida: el antiliberalis-

---

retoma la definición de Benjamin en *The Nationalization of the Masses*, *op. cit.*, cap. II.

[33] Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?*, *op. cit.*, pp. 428 y 429.

[34] Siegfried Kracauer, "Masse und Propagande", en Ingrid Belke e Irina Renz (eds.), *Siegfried Kracauer 1889-1966*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989 (*Marbacher Magazine*, núm. 47), p. 88. Siguiendo el ejemplo de Kracauer, véase también Peter Reichel, *La Fascination du nazisme*, París, Odile Jacob, 1993, p. 243.

[35] Jacob L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire* [1955], París, Calmann-Lévy, 1966 [trad. esp.: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, trad. de Manuel Cárdenas Iracheta, México, Aguilar, 1956]; François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX*e *siècle*, París, Laffont y Calmann-Lévy, 1995 [trad. esp.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

mo.[36] En realidad, la continuidad que capta entre jacobinismo y fascismo no concierne a la ideología y se limita más bien al estilo político (dos maneras distintas de sacralizar la nación).[37] Por su parte, Gentile también rechaza la asimilación del fascismo y del comunismo en una misma categoría y subraya la antítesis radical entre el nacionalismo del primero y el internacionalismo del segundo, una antítesis que, según su opinión, priva de cualquier "fundamento histórico" a la visión de una pretendida afinidad genética entre ambos.[38] En cuanto a Sternhell, él no cree en la tesis de François Furet, que postula una "complicidad entre comunismo y fascismo". Más allá de sus afinidades superficiales, Sternhell piensa que los dos "poseían una concepción totalmente opuesta del hombre y de la sociedad". Perseguían objetivos revolucionarios, pero sus revoluciones estaban en las antípodas: la una económica y social, la otra "cultural, moral, psicológica y política", encaminada a cambiar la civilización, pero en absoluto a destruir el capitalismo.[39] Esta diferencia radical reenvía a la relación antinómica que comunismo y fascismo mantienen con la tradición de la Ilustración, de la que el primero se declaraba heredero y el segundo, sepulturero.[40]

Mosse considera la historia cultural como un área mucho más vasta que la historia de las ideas, tal y como la había descubierto al llegar a Estados Unidos (representada sobre todo por el *Journal of the History of Ideas* de Arthur

[36] George L. Mosse, *Intervista sul nazismo*, Roma y Bari, Laterza, 1977, p. 77.

[37] George L. Mosse, "Political Style and Political Theory. Totalitarian Democracy Revisited" [1984], en *Confronting the Nation*, *op. cit.*, p. 65.

[38] Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?*, *op. cit.*, p. 98.

[39] Zeev Sternhell, "Le fascisme, ce 'mal du siècle'", en Michel Dobry (ed.), *Le Mythe de l'allergie française au fascisme*, París, Albin Michel, 2003, p. 405.

[40] Zeev Sternhell, "Morphologie et historiographie du fascisme en France", *op. cit.*, p. 106.

Lovejoy, donde publicó sus primeros artículos). Cree que para comprender el fascismo la historia ideológica y política no alcanza. También hay que tomar en cuenta sus representaciones, sus prácticas y su capacidad de dar forma a los sentimientos populares. Se trata de un imaginario colectivo que halló en el fascismo un foco, un espejo, un amplificador y una válvula de escape. Desde esta perspectiva, que privilegia los aspectos culturales y antropológicos a la economía y la sociedad, a las ideologías y las instituciones, la historiografía tradicional del fascismo y del nazismo, completamente centrada en la dimensión política de los regímenes, puede ser tranquilamente ignorada. El estudio de las formas simbólicas inspirado por Ernst Cassirer, Aby Warburg y Ernst Kantorowicz parece mucho más fecundo.[41] Por cierto, este enfoque le da fuerza a la obra de Mosse, quien ha renovado la interpretación del fascismo tomando en serio su lenguaje y sus mitos.[42] Pero esta aproximación también ha mostrado, a lo largo de los años, todas sus debilidades, desembocando en una historia cultural que suele subestimar la importancia de las ideologías y que funciona como sustituto de la historia social en lugar de integrarla. En su primera gran obra, *The Crisis of German Ideology* (1964), Mosse se dedicó a investigar las raíces del nazismo en un vasto movimiento cultural específicamente alemán: el nacionalismo *völkisch*. Estudió el nacimiento de la idea alemana de *Volk* en el seno del neorromanticismo, su "institucionalización" posterior entre el último cuarto del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial, tanto en el mundo académico

[41] Véase la introducción de George L. Mosse, *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, Nueva York, Howard Fertig, 1980.

[42] George L. Mosse, *La Révolution fasciste*, *op. cit.*, p. 10. Véase al respecto Seymour Drescher, David Sabean y Allan Sharlin (eds.), "George Mosse and the Political Symbolism", en *Political Symbolism in Modern Europe. Essays in Honor of George Mosse*, Nuevo Brunswick, Londres, Transaction Books, 1982, pp. 1-19.

como en los movimientos juveniles, para analizar, por último, su desarrollo en el nacionalsocialismo después de 1918.[43] Le pareció entonces que la característica más destacada de esta ideología *völkisch* se encontraba en el rechazo de la Ilustración. Su interpretación del nazismo se presentaba aún como una versión nueva, más centrada en la antropología y en la cultura que en la política, de la teoría tradicional del *Sonderweg* alemán.[44] Ciertamente, se trató de una versión mucho más sofisticada y admirablemente argumentada en el plano cultural, pero que no se distinguía cualitativamente del diagnóstico aparecido después de la guerra, cuando se comenzaba a interpretar el camino del Reich guillermino hacia la modernidad como un alejamiento de un pretendido modelo occidental encarnado por la Revolución Francesa y el liberalismo británico.[45] A partir de la década de 1970, en cambio, Mosse empezó a explorar –quizá bajo la influencia de la escuela de Fráncfort– el costado oscuro de la *Aufklärung* [Ilustración], cuya dialéctica negativa analizó no como filósofo, sino como historiador de la cultura.[46] A medida que el nacionalismo absorbía el conformismo bur-

[43] George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Nueva York, Grosset & Dunlap, 1964.

[44] Sobre el recorrido intelectual de Mosse, véanse las observaciones esclarecedoras de Steven E. Aschheim, "George L. Mosse at 80. A Critical Laudatio", en *Journal of Contemporary History*, vol. 34, núm. 2, 1999, pp. 295-312.

[45] Para una reconstrucción del debate sobre el *Sonderweg* alemán, véase Davis Blackburn y Geoff Ely, *The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1984. Para una elaboración más reciente, Federico Finchelstein, "Revisitando el *Sonderweg* alemán. Los historiadores, la tradición de la derecha y la ruta histórica de Bismarck a Hitler", en *El canon del Holocausto*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, pp. 73-98.

[46] George L. Moose, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, Nueva York, Howard Fertig, 1978, cap. I. Este aspecto también es subrayado por Steven E. Aschheim, "George L. Mosse at 80. A Critical Laudatio", *op. cit.*, p. 308.

gués, el ideal de la *Bildung* –la educación, la cultura y el autoperfeccionamiento concebidos como valores universales– era relegado al campo de los *outsiders*, y tomaba una coloración cada vez más judía. El hiato que el nacionalismo marcaba entre su apropiación de la respetabilidad burguesa *(Sittlichkeit)*, de un lado, y la *Bildung* judía, del otro, generaba dudas sobre la capacidad del liberalismo para oponerse al ascenso del fascismo.[47] El nacionalismo moderno había nacido de la Revolución Francesa, y su encuentro con la sociedad de masas, a fines del siglo XIX, había sentado las bases para el nacimiento del fascismo, que tendría lugar tras la ruptura de 1914. De este modo, el fascismo encarnaba el rechazo de cierto legado filosófico y cultural de la Ilustración (el ideal de la *Bildung)* y, al mismo tiempo, prolongaba y radicalizaba otros rasgos constitutivos (la nacionalización de las masas). Los mitos, los símbolos y la estética –los vectores esenciales de este proceso– adquirieron así un lugar preponderante en los trabajos de Mosse, en detrimento de otros componentes fundadores del fascismo.[48] Este último heredó sin duda el estilo político del jacobinismo, que funcionó como punto de partida de la conversión del nacionalismo en religión civil, pero su ideología y su visión de mundo se forjaron en un conflicto radical con la filosofía de la Ilustración y con todos los valores –libertad, igualdad, democracia, derechos humanos– proclamados por la Revolución Francesa. Mosse era consciente de

[47] George L. Mosse, "Jewish Emancipation. Between *Bildung* and Respectability" [1985], en *Confronting the Nation, op. cit.*, pp. 131-145.

[48] Jay Winter, "De l'histoire intellectuelle à l'histoire culturelle: la contribution de George L. Mosse", en *Annales*, núm. 1, año 56, 2001, pp. 177-181. Asimismo se trata de una de las dos críticas centrales a Mosse formuladas por Sternhell; la otra se refiere a la datación del fascismo. Véase la reseña de Zeev Sternhell sobre el libro de Mosse, "The Fascist Revolution", en *The American Historical Review*, vol. 105, núm. 3, 2000.

esto, pero en sus trabajos no toma en consideración todas las consecuencias de tal constatación.

IDEOLOGÍA

Desde este punto de vista, los trabajos de Zeev Sternhell contribuyen a reequilibrar las perspectivas. Al privilegiar la historia de las ideas, este autor capta el núcleo del fascismo en la anti-Ilustración: "Un rechazo total de la visión del hombre y de la sociedad elaborada de Hobbes a Kant, desde la revolución inglesa del siglo XVIII hasta las revoluciones estadounidense y francesa".[49] Pero su tendencia a reducir el fascismo a un "arquetipo ideológico"[50] y a capturar su esencia, en sentido "platónico", en un proceso intelectual aislado de su contexto social, presenta límites igual de considerables, aunque diferentes de los ya mencionados en Mosse. En efecto, el enfoque de Sternhell se caracteriza, más allá de su indiferencia hacia la mitología y el simbolismo fascistas, por su rechazo normativo a toda contribución de la historia social. Según explica en contra de sus críticos, el fascismo tiene "razones intelectuales profundas" y agrega que, para comprenderlo, "la historia social no será de gran ayuda".[51] En un conjunto de obras constantemente reeditadas y aumentadas, Sternhell presenta el fascismo como una corriente ideológica aparecida en Francia a fines del siglo XIX, en la época del caso Dreyfus, y que culminó naturalmente en el régimen de Vichy en 1940. En sus orígenes estaría el encuentro y la fusión entre dos tradiciones políticas hasta entonces

[49] Zeev Sternhell, "Le concept de fascisme", *op. cit.*, pp. 28 y 29.

[50] Zeev Sternhell, "L'archetipo ideologico", entrevista con M. Diani y M. Nacci, en *I viaggi di Erodoto*, núm. 6, 1988, p. 89.

[51] Zeev Sternhell, "Morphologie et historiographie du fascisme en France", *op. cit.*, p. 50.

antinómicas, una de izquierda y la otra de derecha. La "derecha revolucionaria", primera manifestación del fascismo, era el producto de una síntesis entre corrientes de derecha que, bajo el impacto de la sociedad de masas, habían optado por dar una impronta populista a su nacionalismo, y corrientes de izquierda que, pasadas por una revisión del marxismo y liberadas respecto de la tradición de la Ilustración, habían tomado una orientación nacionalista. El rechazo compartido hacia la democracia política y el liberalismo habrían estado en la base de esta fusión sincrética entre derecha populista e izquierda nacionalista que desembocó en una nueva forma de "socialismo nacional".[52] El desarrollo del darwinismo social, del racismo, del antiliberalismo, del antisemitismo, del elitismo antidemocrático y de una crítica de la modernidad que alimentaba la obsesión por la "decadencia" había creado un terreno fértil para el nacimiento del fascismo, precedido por el boulangismo y finalmente por el caso Dreyfus. Sus padres intelectuales habrían sido Maurice Barrès, con su síntesis de "autoritarismo, culto al líder, anticapitalismo, antisemitismo y cierto romanticismo revolucionario",[53] y Georges Sorel, con su revisión antimaterialista del marxismo realizada con ayuda de Le Bon, Bergson, Nietzsche y Pareto,[54] junto a quienes se debería mencionar a Georges Valois y Jules Sury, los primeros teóricos del "socialismo nacional". Por lo tanto, el perfil ideológico del fascismo habría tomado forma "mucho antes de 1914", y la Francia de la Tercera República habría sido su verdadero "laboratorio".[55] Alrededor de esta constelación

[52] Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme 1885-1914* [1978], París, Gallimard, col. Folio, 1997.

[53] Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français* [1972], Bruselas, Complexe, 1985, p. 384.

[54] Zeev Sternhell, "Le concept de fascisme", *op. cit.*, p. 65.

[55] Zeev Sternhell, "La droite révolutionnaire. Entre les anti-Lumières et le fascisme", en *La Droite révolutionnaire, op. cit.*, p. x. Asimismo, esta tesis

intelectual, Sternhell sitúa un *Zeitgeist* [filosofía de época] marcado por figuras como Édouard Drumont, autor de *La Francia judía*; Charles Maurras, fundador de la Acción Francesa; el sociólogo Gabriel Tarde; el historiador Hyppolite Taine y el partidario de la eugenesia Georges Vacher de Lapouge. El clima intelectual de entreguerras habría acentuado inevitablemente esta tendencia al "socialismo nacional", permitiéndole desarrollarse y hallar un apoyo masivo. La síntesis fascista atravesó una etapa decisiva con la llegada al poder de Mussolini en Italia; después, una tercera, en el transcurso de los años treinta, encarnada por figuras como el "neosocialista" Marcel Déat, el ex comunista Jacques Doriot, los "espiritualistas" Bertrand de Jouvenel, Thierry Maulnier y Emmanuel Mounier, el partidario del "planismo" belga Henri de Man, y también por una vasta cohorte de estetas y de "nacionalistas sociales" entre los que cabe mencionar al escritor Pierre Drieu La Rochelle y a Robert Brasillach.[56]

A lo largo de los años treinta, el fascismo francés se convirtió en un fenómeno político de masas. Ya no estaba representado por pequeños cenáculos intelectuales, como el Círculo Proudhon, sino por partidos que reagrupaban a decenas de miles de miembros, a semejanza del Partido Popular francés de Jacques Doriot y de los Camisas Verdes de Henry Dorgères. Desde la perspectiva de Sternhell, Vichy concluía la parábola del fascismo francés como salida natural y lógica de un largo recorrido iniciado con el caso Dreyfus, cuarenta años antes. La claridad con la que esta tesis es defendida en *Ni droite ni gauche* (1983) revela, según ciertos comentadores,

---

es defendida, aunque de un modo más matizado, por el historiador estadounidense Robert Soucy, *The French Fascism. The First Wave 1924-1933*, New Haven, Yale University Press, 1995. Véase su reconstrucción de la "controversia Sternhell" en el vol. II, pp. 8-12.

[56] Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche*, *op. cit.*

las huellas evidentes de un enfoque "teleológico".[57] Pero estas críticas no han convencido a Sternhell, quien ratifica su tesis en un largo ensayo incorporado en la tercera edición de su libro: "Todos los principios que sostienen la legislación de Vichy están inscriptos en el programa del nacionalismo de la década de 1890".[58]

El límite fundamental de la tesis de Sternhell, tal como lo han señalado muchos historiadores, reside en la tendencia a reducir la historia del fascismo a su genealogía intelectual. En la línea de Mosse, Gentile sigue convencido de que el fascismo necesitó, para nacer, de la Primera Guerra Mundial, "su verdadera matriz",[59] la crisis de civilización sin la cual la síntesis que describe Sternhell nunca habría superado el estadio de algunos círculos intelectuales marginales e impotentes.[60] La Gran Guerra fue la que provocó el derrumbe definitivo del orden europeo surgido un siglo antes del Congreso de Viena, la que cuestionó radicalmente el orden liberal y confirió al nacionalismo un carácter nuevo, mucho más agresivo, militarista, imperialista y antidemocrático. Fuera de esta ruptura, el nacimiento del fascismo y del nazismo nunca hubiera podido producirse, tal como lo reconocían sus propios protagonistas. Siguiendo el ejemplo de Jünger, quien veía en la guerra la matriz del "Trabajador" *(Arbeiter)*, el "miliciano del trabajo" capaz de remodelar a la sociedad en un sentido totalitario a través de métodos totalitarios, Mussolini evocaba, desde fines de 1917, el encuentro

[57] Véase Robert Wohl, "French Fascism. Both Right and Left: Reflections on the Sternhell Controversy", en *Journal of Modern History*, núm. 63, 1991, pp. 91-98, especialmente p. 95. Para una reconstrucción del debate en su conjunto, véase António Costa Pinto, "Fascist Ideology Revisited: Zeev Sternhell and his Critics", en *European History Quarterly*, XVI, 1986, pp. 465-483.

[58] Zeev Sternhell, "Morphologie et historiographie du fascisme en France", *op. cit.*, p. 46.

[59] Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?*, *op. cit.*, p. 85.

[60] *Ibid.*, pp. 413-415.

entre nacionalismo y socialismo como un producto de la guerra, la experiencia que había engendrado un nuevo poder salido de las trincheras *(trincerocrazia)*.[61] Aunque Sternhell rechace considerar "el peso y la incidencia que tuvieron las bayonetas en el pensamiento",[62] la guerra fue la que dio nacimiento al fascismo en Italia. Ella permitió el encuentro entre una corriente socialista convertida en nacionalista (Mussolini) y el sindicalismo revolucionario (Sergio Panunzio), el nacionalismo radical (Enrico Corradini, Alfredo Rocco), el irredentismo (D'Annunzio), el liberalismo conservador (Giovanni Gentile) y una vanguardia futurista vuelta, a su vez, belicista (Marinetti). Emilio Gentile subraya que el nacionalismo de antes de 1914 no quería "regenerar" la civilización, mientras que, a pesar de sus tendencias nacionalistas, el sindicalismo revolucionario todavía apuntaba a la emancipación de los trabajadores a través de la huelga general.[63] No fue hasta después de la Gran Guerra cuando esta corriente abandonó su proyecto social en nombre del nacionalismo, implicándose en una acción política en la que el movimiento obrero constituía incluso uno de los blancos privilegiados. Podríamos destacar que, mucho más que el fascismo, Sternhell ha echado luz sobre un *prefascismo*, cuyos elementos constitutivos recién se habrían articulado, amalgamado y reunido orgánicamente después de la inflexión de 1914-1918. Sobre la base de su enfoque, que privilegia la esencia ideológica del fascismo más que sus manifestaciones históricamente con-

[61] Ernst Jünger, *Le Travailleur* [1932], París, Christian Bourgois, 1989 [trad. esp.: *El trabajador*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1990]; Benito Mussolini, "Trincerocrazia" [1917], en *Opera omnia*, Florencia, La Fenice, 1951, vol. x, pp. 140-143.

[62] Francesco Germinario, "Fascisme et idéologie fasciste. Problèmes historiographiques et méthodologiques dans le modèle de Sternhell", en *Revue Française d'Histoires des Idées Politiques*, núm. 1, 1995, pp. 39-78, especialmente p. 63.

[63] Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?*, *op. cit.*, pp. 416-418.

cretas, Sternhell da la misma importancia a los representantes del Círculo Proudhon que a los líderes fascistas de los años treinta, ya no más animadores de una nebulosa grupuscular, sino dirigentes de partidos de masa. En resumen, Sternhell borra las diferencias que separan el prefascismo del fascismo y, después, el movimiento fascista del régimen fascista, diferencias que han estado en el centro de atención de los historiadores desde hace décadas.

Otros críticos de Sternhell han destacado la limitada pertinencia de su concepción de fascismo como síntesis entre dos tradiciones políticas, una proveniente de la izquierda y la otra de la derecha. Aunque esta visión puede encontrar puntos de apoyo en los casos francés e italiano (con las precisiones cronológicas mencionadas antes), ciertamente no puede generalizarse. No se halla ningún componente de izquierda en el origen de las dos variantes mayores del fascismo en Europa, la del nazismo alemán y la del franquismo español (sin tomar en consideración el caso portugués ni los que integraron la nebulosa fascista de Europa central). Entonces, se trata de una concepción –algunos críticos no han dudado en calificarla de "galocéntrica"–[64] que transforma en *paradigma* el fascismo francés, es decir, un fascismo después de todo marginal. Incomparablemente mucho más débil que el de otros países europeos, el fascismo francés llegó al poder muy tarde, por un período muy corto, en virtud de una derrota y de una ocupación militar sin las cuales es dudoso que hubiera logrado constituirse en régimen.[65] Un fascismo que, por añadidura, tenía características que siguieron siendo por mucho tiempo esencialmente intelectuales y

[64] Francesco Germinario, "Fascisme et idéologie fasciste. Problèmes historiographiques et méthodologiques dans le modèle de Sternhell", *op. cit.*, p. 54.

[65] Philippe Burrin, "Le fascisme", en Jean-François Sirinelli (ed.), *Histoire de droites en France*, vol. 1: *Politique*, París, Gallimard, 1990, pp. 603-652, especialmente, a propósito de Sternhell, pp. 613-617.

cuya transformación en régimen, bajo la forma de la "Revolución nacional" del mariscal Pétain, ocurrió a costa de un sincretismo singular con otras corrientes políticas relacionadas mucho más con la tradición conservadora, autoritaria y legitimista que con la de los fascismos europeos. Por eso, según Robert O. Paxton, el régimen de Vichy entra finalmente en la categoría de los "fascismos de ocupación", en los que faltaba un rasgo esencial del fascismo auténtico: "una política expansionista de grandeza nacional".[66]

¿Revolución o contrarrevolución?

Mosse, Sternhell y Gentile coinciden en subestimar una característica importante del fascismo: el anticomunismo. Por supuesto, ninguno de ellos ignora este aspecto, pero tampoco le atribuyen un papel decisivo. Esta subestimación tiene diferentes orígenes. En el caso de Mosse, se debe sobre todo a su desvalorización de la dimensión ideológica del fascismo, al acento puesto en sus aspectos culturales, estéticos y simbólicos. En el caso de Sternhell, deriva de su interpretación del fascismo como reacción puramente antiliberal o, más precisamente, de su reducción del fascismo a una expresión moderna de la anti-Ilustración, de la que el anticomunismo no sería más que una variante. Finalmente Mosse, Sternhell y Gentile subestiman el anticomunismo porque insisten en la naturaleza "revolucionaria" del fascismo. Ahora bien, el anticomunismo modela al fascismo desde el comienzo hasta el final de su trayectoria. Se trata de un anticomunismo militante, agresivo, radical, que confiere un carácter nuevo al nacionalismo y transforma su "religión civil" en guerra de cruzada contra el enemigo. En

[66] Robert O. Paxton, *Le Fascisme en action*, *op. cit.*, p. 193.

tanto que antibolchevismo, el fascismo no aparece mucho como "revolucionario", sino más bien como un fenómeno típicamente *contrarrevolucionario*, que crece en el clima de guerra civil surgido en Europa después de 1917. La ola represiva de posguerra –Berlín, Baviera y Budapest en 1919, el *biennio rosso* italiano en 1919-1920, los países bálticos en 1919-1921, Bulgaria en 1923– son sus momentos destacados. La revolución fascista no podía definirse de otra manera más que por una oposición radical a la revolución comunista. En este sentido, se trataba de una "revolución contra la revolución".[67] En el fondo, esta dimensión contrarrevolucionaria es la que constituye el zócalo común de los fascismos en Europa, más allá de sus ideologías y de sus recorridos a menudo diferentes. Arno J. Mayer tiene razón cuando afirma que "la contrarrevolución se desarrolló y alcanzó su madurez en toda Europa bajo los rasgos del fascismo".[68] Justamente en nombre del anticomunismo, el fascismo italiano, el nazismo y el franquismo convergían en un frente común durante la Guerra Civil Española. En varios aspectos, el anticomunismo fue mucho más fuerte que el antiliberalismo en el fascismo. En Italia en 1922, como en Alemania diez años más tarde, la convergencia entre el fascismo y las elites tradicionales, de orientación liberal y conservadora, estuvo en el origen de la "revolución legal" que permitió la llegada al poder de Mussolini y Hitler. Desde ya no hay que reducir el fascismo al anticomunismo o, en la línea de Ernst Nolte, a una "copia" negativa del comunismo.[69] El fascismo trata de articular en un sistema coherente

[67] Véase Mark Neocleous, *Fascism*, Buckingham, Open University Press, 1997, caps. III y IV.

[68] Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 67.

[69] Véase Ernst Nolte, *La Guerre civile européenne 1917-1945. National-socialisme et bolchevisme*, París, Syrtes, 2000 [trad. esp.: *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, trad. de Sergio Monsalvo

elementos ideológicos nacidos antes de la Revolución Rusa de 1917, y no cabe duda de que su anticomunismo se injerta muy naturalmente en el tronco de la anti-Ilustración. Pero el anticomunismo sigue siendo indispensable para amalgamar estos diferentes elementos, y especialmente para transformar una ideología en política y una visión de mundo en un programa de acción. Dicho de otro modo, el fascismo no existiría sin el anticomunismo, si bien no se reduce a él.

En el fondo, se trata del propio concepto de "revolución fascista", muy empleado por nuestros tres historiadores, incluso en los títulos de sus trabajos, lo que genera un interrogante mayor. Si bien tienen razón en subrayar las debilidades de las interpretaciones marxistas del fascismo, se equivocan al ignorarlas completamente, pues éstas hubieran podido ayudarlos a captar el alcance real de la "revolución fascista". Está claro que los fascismos instauraron regímenes nuevos, destruyendo el Estado de derecho, el parlamentarismo y la democracia liberal, pero, con excepción de la España franquista, llegaron al poder por vías legales y nunca transformaron la estructura económica de la sociedad. A diferencia de las revoluciones comunistas, que modificaron radicalmente las formas de la propiedad, los fascismos siempre integraron en su sistema de poder a las antiguas elites económicas, administrativas y militares. Dicho de otro modo, el nacimiento de los regímenes fascistas siempre implica cierto grado de "ósmosis" entre fascismo, autoritarismo y conservadurismo. Ningún movimiento fascista llegó al poder sin el apoyo, aunque más no sea "por

---

Castañeda, Julio Colón Gómez y Adriana Santoveña Rodríguez, México, Fondo de Cultura Económica, 2001]. Esta tesis ya estaba presente en la primera obra de Nolte, en el marco de un enfoque más matizado que incluía a la Acción Francesa en el fascismo (Ernst Nolte, *Le Fascisme dans son époque*, 3 vols., París, Julliard, 1970 [trad. esp.: *El fascismo en su época*, trad. de María Rosa Borrás, Barcelona, Península, 1967]).

defecto", de las elites tradicionales.[70] Esto es válido en los planos económico y social, pero también, en cierta medida, en el plano ideológico, si se piensa en la coexistencia de Mussolini y del liberal Giovanni Gentile en el fascismo italiano, de carlistas y falangistas en el primer franquismo. Cuando se habla de "revolución" fascista, habría que usar siempre grandes comillas, si uno no quiere dejarse enceguecer por el lenguaje y la estética del propio fascismo. Philippe Burrin dio en el clavo al definir el fascismo como una "revolución sin revolucionarios".[71]

La insistencia en esta matriz "revolucionaria" del fascismo lleva a nuestros historiadores a subestimar, e incluso a negar, la presencia de un componente conservador en el seno del fascismo. Los tres insisten en su dimensión moderna, en su voluntad de edificar una "civilización nueva" y en su carácter totalitario, olvidando un poco demasiado rápido que el conservadurismo acompaña la modernidad, es uno de sus rostros, y que incluso la ideología de la contrarrevolución clásica –la de Joseph de Maistre, como lo había mostrado Isaiah Berlin en un brillante ensayo– prefiguraba ya ciertos rasgos del fascismo.[72]

Para Mosse –su coincidencia con Jacob L. Talmon se detiene ahí–, el fascismo es totalitario en la medida en que se relaciona con cierta tradición jacobina. Para Sternhell, es totalitario en tanto crítica moderna de la Ilustración que apunta a regenerar la comunidad nacional.[73] Y para Gentile, en

[70] Robert O. Paxton, *Le Fascisme en action*, *op. cit.*, pp. 246 y 247.

[71] Philippe Burrin, "Le fascisme: la révolution sans révolutionnaires", en *Le Débat*, núm. 38, 1986.

[72] Isaiah Berlin, "Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme", en *Le Bois tordu de l'humanité*, París, Albin Michel, 1992 [trad. esp.: *El fuste torcido de la humanidad*, trad. de José M. Álvarez Flores, Barcelona, Península, 1992].

[73] Zeev Sternhell, "Fascism", en Roger Griffin (ed.), *International Fascism. Theories, Causes and the New Consensus*, Londres, Arnold, 1998, p. 34.

tanto proyecto de modernización de la sociedad basado en el culto a la técnica y en el mito del hombre nuevo (lo que haría de la ideología fascista "la racionalización más completa del Estado totalitario").[74] Ahora bien, estos enfoques están lejos de restituir la complejidad de la relación que mantuvo el fascismo con el conservadurismo. Otros historiadores más preocupados por acercar la fachada ideológica y propagandística del régimen a su contenido social y político han hablado, en cambio, de "fracaso de las ambiciones totalitarias del fascismo".[75] En ese sentido, han subrayado para el caso italiano la burocratización y la estabilización conservadora del régimen durante los años treinta, cuando el partido fascista fue prácticamente absorbido por el aparato del Estado (a la inversa de lo que se produjo en Alemania).[76] El modernismo exhibido y reivindicado por parte del nazismo alemán y del fascismo italiano no impidió a ambos regímenes asimilar corrientes conservadoras en el momento de su instalación, ni tampoco integrar ciertos pilares del conservadurismo en su sistema de poder. Con un espíritu o un reflejo conservador, pero no por una adhesión profunda a la visión de mundo y al proyecto de purificación y de dominación racial de Hitler, las elites económicas y el ejército de

[74] Emilio Gentile, *Qu'est-ce que le fascisme?*, *op. cit.*, p. 407. Sobre el proceso de construcción jurídica y política del Estado totalitario en Italia, véase sobre todo Emilio Gentile, *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995 [trad. esp.: *La vía italiana al totalitarismo. El partido y el estado en el régimen fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005].

[75] Nicola Tranfaglia, *La prima guerra mondiale e il fascismo*, Turín, UTET, 1995, p. 635. Esta constatación ya había sido avanzada por Alberto Acquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Turín, Einaudi, así como también por Renzo de Felice, *Mussolini il Duce*, vol. 2: *Lo Stato totalitario 1936-1940*, Turín, Einaudi, 1981, cap. I. A propósito de las vacilaciones en el enfoque de De Felice sobre la cuestión de la naturaleza del totalitarismo fascista, véase Emilio Gentile, *Renzo De Felice*, *op. cit.*, pp. 104-111.

[76] Renzo de Felice, "Prefazione", en *Le interpretazioni del fascismo*, *op. cit.*, p. XVI.

Alemania apoyaron su régimen, convirtiéndose en componentes indispensables de su *policracia*.[77] Y es precisamente al tomar conciencia de que, para consolidar su poder, necesitaba el apoyo de las fuerzas conservadoras esenciales de la sociedad italiana que Mussolini aceptó, primero, erigir su régimen a la sombra de la monarquía de Víctor Manuel III y, luego, decidió llegar a un acuerdo con la Iglesia católica.[78] Esto es aún mucho más válido para el caso francés, que ocupa el centro del análisis de Sternhell. A pesar de los rasgos fascistas, el régimen de Vichy permaneció anclado en un proyecto restaurador, autoritario y tradicionalista, el de la "Revolución nacional" que –como subraya Robert O. Paxton– "se sitúa manifiestamente más cerca del conservadurismo que del fascismo".[79] Todas las mentes de la extrema derecha y del nacionalismo francés, desde el conservadurismo maurrasiano hasta el fascismo, convergieron, sobre la base de un rechazo del parlamentarismo, en el régimen de Vichy, caracterizándolo como una mezcla de conservadurismo y de fascismo.[80] Desde este punto de vista, el caso español resulta emblemático, aunque es ignorado por nuestros tres historiadores. En España coexistían dos componentes en el seno del franquismo: por un lado, el nacionalcatoli-

[77] Véase Franz Neumann, *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme* [1942], París, Payot, 1987 [trad. esp.: *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, trad. de Vicente Herrero y Javier Márquez, México, Fondo de Cultura Económica, 1943]. El papel de las elites conservadoras en el ascenso al poder de Hitler fue subrayado por Ian Kershaw, *Hitler 1889-1936*, París, Flammarion, 1998, cap. x [trad. esp.: *Hitler 1889-1936*, trad. de José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona, Península, 1999].

[78] Para una aplicación del modelo policrático al caso italiano, véase Nicola Tranfaglia, *La prima guerra mondiale e il fascismo*, *op. cit.*, p. 498.

[79] Robert O. Paxton, *La France de Vichy 1940-1944*, París, Seuil, 1973, p. 222 [trad. esp.: *La Francia de Vichy. Vieja guardia y nuevo orden, 1940-1944*, trad. de Esteban Rimbau, Barcelona, Noguer, 1974].

[80] Véase la introducción de Michel Winock (ed.), *Histoire de l'extrême droite en France*, París, Seuil, 1993, pp. 11 y 12.

cismo, la ideología conservadora de las elites tradicionales, desde los grandes propietarios de tierras hasta la Iglesia; por el otro, un nacionalismo de orientación explícitamente fascista –secular, moderno, imperialista, "revolucionario" y totalitario– encarnado por la Falange. El primero no sentía ninguna fascinación por el mito de una "civilización nueva", pues quería restaurar una grandeza española proyectada no en el futuro, sino en el pasado, en el Siglo de Oro. El segundo deseaba erigir un Estado fascista moderno y poderoso, integrado en una Europa totalitaria junto a Italia y Alemania, premisa de su expansión imperialista en África y en América Latina. Franco desempeñó un papel de mediador entre ambos durante la Guerra Civil y los primeros años de su régimen, que reorganizó luego, a partir de 1943, cuando ya se perfilaba en Europa la derrota de las fuerzas del Eje, sobre bases claramente nacionalcatólicas. Algunos historiadores ven este momento crucial como el punto de partida de una "catolización" de la Falange y una "desfascización" del franquismo.[81] Es evidente que se produjeron conflictos entre autoritarismo conservador y fascismo en el transcurso de los años treinta y cuarenta, como lo prueban la caída de Dollfuss en Austria en 1934, la eliminación de la Guardia de Hierro rumana por el general Antonescu en 1941, o incluso la crisis entre el régimen nazi y una gran parte de la elite militar prusiana (crisis revelada por el atentado contra Hitler en 1944). Pero estos conflictos están lejos de eclipsar los momentos de convergencia mencionados (aparecen más bien como excepciones que confirman la regla).

Queda el problema de la violencia, relegada a un segundo plano por estas tres interpretaciones del fascismo centradas en la ideología, las representaciones y la cultura. Nuestros tres autores coinciden en destacar la importancia del milita-

[81] Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, *op. cit.*, p. 369.

rismo y del imperialismo, del culto vitalista del combate y del nacionalismo guerrero en el corazón del fascismo. Mosse realizó una investigación minuciosa sobre el desarrollo del antisemitismo *völkisch* e iluminó, de este modo, una de las premisas ideológicas de la "Solución final". Con su interpretación de la Gran Guerra, cuya consecuencia central habría sido el acostumbramiento de las sociedades europeas a la masacre industrial, Mosse captó una clave para explicar la violencia nazi durante el segundo conflicto mundial. Pero estas intuiciones no están integradas en su definición de fascismo, que sigue limitada a su base cultural, mítica y simbólica. Gentile, por su parte, destacó la importancia de la creación del "Imperio" para el perfeccionamiento del Estado totalitario italiano, pero no se interrogó sobre el lazo existente entre la ideología y las prácticas del régimen. En cambio, Sternhell sí evacua el problema. Al hacer del nacionalismo francés de fines del siglo XIX el tipo ideal del fascismo, excluye la violencia de sus elementos constitutivos (o la reduce implícitamente a un epifenómeno que deriva de manera completamente natural e inmediata de la ideología). En esencia, ninguno de los tres reconoce la violencia como un rasgo consustancial al fascismo, desplegada bajo la forma de la represión en masa, de un sistema de campos de concentración o de prácticas de exterminio. Sin embargo, se trata de un aspecto de peso, muy presente en la conciencia histórica y en la memoria colectiva de las sociedades europeas. ¿Se puede hacer abstracción de la violencia en la definición del fascismo italiano, cuya parábola histórica se enmarca entre dos guerras civiles, la primera latente (1922-1925) y la otra particularmente asesina (1943-1945), con una guerra colonial en el medio que rápidamente adquirió las características de un genocidio (1935)?[82] ¿Se puede hacer abstracción de la violencia

[82] Por ejemplo, véase Angelo del Boca (ed.), *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d'Etiopia*, Roma, Riuniti, 1996. Sobre el genocidio fascista

en el caso del nazismo, régimen carismático que vivió un proceso de radicalización permanente desde su nacimiento hasta su caída, en una apoteosis de terror y exterminio?[83] ¿Se puede hacer abstracción de la violencia en la definición del franquismo, nacido de una guerra civil terriblemente criminal, seguida de una represión sistemáticamente marcada, durante diez años, por decenas de miles de ejecuciones, generalmente extralegales, y por la creación de un sistema muy extendido de campos de trabajo forzado?[84]

Ahora bien, la violencia nunca está en el centro de la reflexión de Mosse. Su antiguo discípulo, Steven E. Aschheim, sin duda tiene razón al precisar que para el historiador estadounidense los campos de exterminio no eran, en el fondo, más que un aspecto "técnico" del nazismo, mientras que en toda su obra se esfuerza por comprender el trasfondo mental y cultural de la violencia nazi.[85] Entre la ideología, la cul-

---

en Etiopía, véanse Pierre Milza, *Mussolini*, París, Fayard, 1999, pp. 672 y 673; Nicola Labanca "Il razzismo coloniale italiano", en Alberto Burgio (ed.), *In nome della razza. Il razzismo nella storia de l'Italia 1870-1945*, Bolonia, Il Mulino, 1998, pp. 145-163. Sobre el rechazo historiográfico de la violencia del fascismo italiano, véanse Ruth Ben-Ghiat, "A Lesser Evil? Italian Fascism in/and the Totalitarian Equation", en Helmut Dubiel y Gabriel Motzkin (eds.), *The Lesser Evil. Moral Approaches to Genocide Practices in a Comparative Perspective*, Londres, Frank Cass, 2004; Filippo Focardi, "'Bravo italiano' e 'cattivo tedesco'. Riflessioni sulla genesi di due immagini incrociate", en *Storia e memoria*, núm. 1, 1996, pp. 55-83. La violencia del fascismo ocupa, sin embargo, un lugar muy limitado en la gigantesca biografía sobre Mussolini de Renzo de Felice.

[83] Enzo Traverso, *La Violence nazie. Une généalogie européenne*, París, La Fabrique, 2002 [trad. esp.: *La violencia nazi. Una genealogía europea*, trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[84] Véanse Julián Casanova (ed.), *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2002; Carme Molinero y Margarida Sala (eds.), *Una inmensa prisión. Los campos de concentración y las prisiones durante la guerra civil y el franquismo*, Barcelona, Crítica, 2003.

[85] Steven E. Aschheim, "Introduction", en Stanley G. Payne, David Sorkin y John S. Tortorice (eds.), *What History Tells, op. cit.*, p. 6.

tura y la política de exterminio sigue habiendo, no obstante, una laguna que sus trabajos nunca quisieron llenar. En su última obra, Mosse parece reducir la comparación en el plano de la violencia entre fascismo y nazismo al carácter "más humano" del dictador italiano en relación con su homólogo alemán.[86] A diferencia de su maestro De Felice, que destacaba la exclusión de la Italia fascista del "cono de sombra" del Holocausto,[87] Gentile evita este tipo de comparaciones que, en la pluma de un italiano, corren el riesgo de adquirir un tono apologético. Con gran lucidez destaca la incapacidad de Mosse de ver en la "militarización de la política"[88] uno de los elementos constitutivos del fascismo. No obstante, en sus propios trabajos no parece interesarse mucho por la violencia del fascismo italiano.

Interpretar el fascismo *desde el interior*, partiendo del lenguaje, la cultura, las creencias, los símbolos y los mitos de sus protagonistas, permite comprender aspectos esenciales de esta experiencia histórica. Una mirada exterior que, rechazando a priori cualquier empatía entre el historiador y su objeto de estudio, reemplaza el esfuerzo de comprensión por un juicio ético-político está condenada a no aprehender la naturaleza del fascismo. Ésta es la convicción que llevó a De Felice, a Mosse y a Gentile a rechazar la interpretación antifascista del fascismo. Los resultados de este enfoque han sido contradictorios, con intuiciones innovadoras y también con increíbles puntos ciegos. Al reducir el fascismo a su cultura y a su imaginario, su violencia se vuelve simbólica. Para captar el alcance real de la violencia fascista, hay que poner en práctica otro tipo de empatía,

[86] George L. Mosse, *La Révolution fasciste*, *op. cit.*, pp. 65-70.

[87] Véase la entrevista a Renzo de Felice en Jader Jacobelli (ed.), *Il fascismo e gli storici oggi*, Roma y Bari, Laterza, 1988, p. 6.

[88] Emilio Gentile, "A Provisional Dwelling. The Origin and Development of the Concept of Fascism in Mosse's Historiography", *op. cit.*, p. 102.

dirigida esta vez hacia sus víctimas. No es necesario aclarar que esto implica la adopción de una postura epistemológica ligada a la tradición del antifascismo. El carácter generalmente ideológico de esta tradición y los abusos que generó en el pasado, cuando se reemplazó el análisis histórico por el juicio moral, no invalidan la pertinencia de una gran cantidad de estudios vinculados con esta perspectiva.

Sternhell, en cambio, se limita a evocar una brecha ideológica. Según su óptica, "el fascismo no podría identificarse de ningún modo con el nazismo", fundado en el determinismo biológico. Sin duda los dos presentan rasgos comunes, pero se distinguen en ese punto decisivo. El racismo biológico está indiscutiblemente presente en el fascismo francés, pero es sólo con el nazismo que se vuelve "el alfa y el omega de una ideología, de un movimiento y de un régimen".[89] En este aspecto, Sternhell se acerca a De Felice, quien siempre insistió en los orígenes revolucionarios y de izquierda del fascismo italiano, opuestos a aquéllos, románticos y reaccionarios, del nazismo. En la línea de Jacob Talmon, De Felice acercaba el fascismo y el nazismo a dos formas distintas de totalitarismo, una de izquierda y la otra de derecha, uno resultante del jacobinismo y el otro del racismo.[90] Sin embargo, este comentario de Sternhell se inscribe en una visión global bastante problemática. Por un lado, permite captar la singularidad histórica del antisemitismo nazi, vinculado con su visión de mundo basada en la biología racial y que derivó en una práctica de exterminio industrial que sigue siendo su característica exclusiva. Por otro lado, niega la pertenencia del nazismo a la familia política de los fascismos, una familia europea que tuvo diferentes

[89] Zeev Sternhell, "Le concept de fascisme", *op. cit.*, pp. 19 y 20.

[90] Renzo de Felice, *Intervista sul fascismo* [1975], Roma y Bari, Laterza, 2001, pp. 105 y 106 [trad. esp.: *Entrevista sobre el fascismo,* trad. de Ada Korn, Buenos Aires, Sudamericana, 1979].

variantes, pero que, si bien no excluye la especificidad de cada régimen, constituye su matriz común. En la Europa de los años treinta, el fascismo se dibujaba primero como un "campo magnético" en cuyo ámbito se inscribían intelectuales, movimientos, partidos y regímenes.[91] Cada uno aportaba sus propias tradiciones nacionales y dosificaba a su manera la mezcla entre conservadurismo y modernidad, revolución y contrarrevolución, nacionalismo e imperialismo, antisemitismo y racismo, antiliberalismo y anticomunismo, que está en el seno de cualquier forma de fascismo; cada uno elaboraba sus mitos y sus símbolos, cada uno los traducía también en prácticas políticas. La "impregnación" fascista, para usar los términos de Sternhell, no siempre toma la forma de un régimen, pero cuando esto ocurre, la violencia masiva siempre se hace presente.

USO PÚBLICO DE LA HISTORIA

Si abordamos las interpretaciones del fascismo desde el ángulo de su impacto en la conciencia histórica y en la memoria colectiva en los países en donde ha tenido mayor recepción, el contraste es notorio. Mosse abrió el camino y la historiografía le reconoce hoy de un modo unánime su papel de pionero. Sus estudios acompañaron el desarrollo de la memoria del Holocausto en el mundo occidental y fueron recibidos como un esfuerzo indiscutible para comprender el nazismo y su cultura, así como el trasfondo histórico de sus crímenes. Su condición de intelectual judío alemán exiliado no daba espacio a ninguna ambigüedad sobre el sentido de sus esfuerzos de comprensión del fascismo *desde el interior*, procediendo por *empatía*. Como declaraba en una

[91] Philippe Burrin, "Le champ magnétique des fascismes", en *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, París, Seuil, 2000, pp. 211-246.

entrevista, poco antes de morir, el Holocausto ponía en cuestión la cultura europea en su conjunto; y agregaba que era por eso que "todas mis obras abordan de una u otra manera la catástrofe judía de mi época".[92]

Su defensa de la campaña "antifascista" de De Felice y de sus discípulos, en cambio, no fue tan clara. En Italia, la renovación de los paradigmas interpretativos del fascismo se inscribió en un contexto cultural y político marcado por el cuestionamiento de la legitimidad ética y política del antifascismo. Los estudios centrados en la dimensión cultural y simbólica del fascismo acompañaron su despolitización en tanto objeto de memoria. En defensa de la reivindicación neopositivista de un estudio "científico" y despolitizado de la historia del fascismo fue que se produjo, con la bendición de la derecha y de los medios de comunicación, la "reconciliación" de la nación con su pasado. La frontera entre comprensión y legitimación se fue tornando muy imprecisa. La liturgia del fascismo quedó inscripta en el patrimonio nacional, mientras que el antifascismo fue descalificado, reducido a la acción de una minoría. De este modo, el fascismo encarnaría la memoria nacional mientras que el antifascismo, nacido después del 8 de septiembre de 1943, sería un producto de la "muerte de la patria".[93] En la vulgata mediática –que no hay que confundir con la obra de De Felice, aunque este último la haya alentado–,[94] la violencia del fascismo fue puesta entre paréntesis, se borraron

[92] Citado en Steven E. Aschheim, "George L. Mosse at 80. A Critical Laudatio", *op. cit.*, p. 301.

[93] Renzo de Felice, *Mussolini l'alleato. La guerra civile 1943-1945*, Turín, Einaudi, 1997, pp. 86 y 87. Véase también Ernesto Galli della Loggia, *La morte della patria*, Roma y Bari, Laterza, 1996.

[94] Gianpasquale Santomassimo, "Il ruolo di Renzo De Felice", en Enzo Collotti (ed.), *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, Roma y Bari, Laterza, 2000, pp. 415-432; Nicola Tranfaglia, *Un passato scomodo. Fascismo e postfascismo*, Roma y Bari, Laterza, 1996, p. 98.

sus aspectos genocidas en África y se relativizó su complicidad con la política de exterminio del nazismo. La violencia de la República de Saló fue separada de la historia del fascismo y confinada al contexto de la guerra civil italiana de los años 1943-1945, que permitiría explicarla como reacción a la violencia antifascista (calificada, según las preferencias, de comunista, totalitaria o antinacional). En Italia, De Felice ha reconciliado a Mosse con Nolte.[95] En este contexto se inscribe justamente la recepción de la obra de Gentile. Su original e innovador estudio de la cultura fascista corre el riesgo de resultar tan unilateral como las interpretaciones antifascistas del fascismo dominantes en los años de posguerra, que él se propone superar. Para comprender el fascismo, no alcanza con estudiar sus "autorrepresentaciones", ni tampoco es suficiente reducirlo a la imagen que daban de él sus enemigos. Como le reprocharon sus críticos, un método que consiste en privilegiar la "literalidad" del discurso fascista suele correr el riesgo de caer en la trampa de "no percibir más la diferencia existente entre las palabras y los hechos". En efecto, Gentile identifica a la sociedad con el régimen; y a este último, con su fachada exterior.[96]

Los trabajos de Sternhell tuvieron resultados muy diferentes, porque alteraron de manera muy saludable el antiguo consenso historiográfico sobre la inexistencia de un fascismo francés y se convirtieron en uno de los momentos

[95] Véase Pier Paolo Poggio, "La ricezione di Nolte in Italia", en Enzo Collotti (ed.), *Fascismo e antifascismo*, *op. cit.*, pp. 317-414.

[96] Robert J. B. Bosworth, *The Italian Dictatorship. Problems and Perspectives in the Interpretation of Mussolini and Fascism*, Londres, Arnold, 1998, p. 21. Según Bosworth, la escuela historiográfica italiana de De Felice habría establecido así una confluencia paradójica entre una concepción "neorankeana" de la investigación histórica y la visión posmoderna de la historia como simple relato discursivo (p. 26).

destacados del "despertar" del síndrome de Vichy.[97] Hasta mediados de los años setenta, la tesis de René Rémond sobre la inmunidad francesa al fascismo –considerado como un fenómeno ajeno a las tres tradiciones de la derecha nacional (legitimista, orleanista y bonapartista)–[98] había llevado al olvido de Vichy. Junto con otros historiadores, de Robert O. Paxton a Michael Marrus, Sternhell reabrió el debate.[99] Mostró que, lejos de ser un simple contratiempo debido a la derrota y a la ocupación alemana, el régimen de Vichy era el producto de una historia muy propia del Hexágono, en la que convergían varias corrientes de pensamiento arraigadas en la cultura francesa desde hacía casi medio siglo. La tesis de Sternhell marcó un punto de inflexión y actualmente es un tema ineludible en el debate historiográfico. Este debate está lejos de agotarse, pero la visión tradicional de una cultura francesa "alérgica" al fascismo se ha ido abandonando de manera gradual, al cabo de varias etapas de "adaptaciones", "revisiones" y "ajustes".[100] La idea de un *origen* francés del fascismo sigue siendo muy controvertida, pero el reconocimiento de la existencia de un fascismo francés es de aquí en más casi unánime.

[97] Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, París, Seuil, 1990.

[98] René Rémond, *Les Droites en France*, París, Aubier, 1982 (la primera edición está fechada en 1954). Michel Dobry reconstruye el debate en "La thèse immunitaire face aux fascismes. Pour une critique de la logique classificatoire", en *Le Mythe de l'allergie française au fascisme*, *op. cit.*, pp. 17-67.

[99] Michael R. Marrus y Robert O. Paxton, *Vichy et les juifs*, París, Calmann-Lévy, 1981.

[100] Michel Dobry, "La thèse immunitaire face aux fascismes. Pour une critique de la logique classificatoire", *op. cit.*, p. 19.

IV. NAZISMO
Un debate entre Martin Broszat y Saul Friedländer

ESCRIBIR la historia del nacionalsocialismo siempre ha sido una tarea difícil, indisociable de un uso público del pasado, marcado, primero, por las divisiones políticas de la Guerra Fría, después, por el resurgimiento de las memorias judías y alemanas. En el plano historiográfico, el nazismo y la Shoah se constituyeron como dos objetos relativamente distintos. Su cruce se hizo a lo largo de los años ochenta. Hasta entonces, el Holocausto había ocupado un lugar marginal en la investigación. En la mayoría de los casos, sus historiadores eran unos *outsiders*, como el erudito británico Gerald Reitlinger, que no pertenecía a ninguna escuela, o emigrados judíos como Lev Poliakov en Francia y Raul Hilberg en Estados Unidos.[1] En cuanto a la historiografía del nazismo, ésta había pasado por dos fases principales. A lo largo de los años cincuenta, predominaban las teorías del totalitarismo que miraban el Tercer Reich como un sistema de poder monolítico separado de la sociedad y completamente sometido a la voluntad de su líder carismático. La

[1] Lev Poliakov, *Bréviaire de la haine. Le Troisième Reich et les juifs*, París, Calmann-Lévy, 1951 [trad. esp.: *Breviario del odio. El Tercer Reich y los judíos*, Buenos Aires, Stilcograf, 1951]; Gerald Reitlinger, *Final Solution. The Attempt to Exterminate the Jew of Europe*, Nueva York, Beechhurst Press, 1953 [trad. esp.: *La solución final. Intento de exterminio de los judíos europeos*, trad. de Rafael de Andrés Juan, Barcelona, Grijalbo, 1973]; Raul Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe* [1961], París, Fayard, 1988 [trad. esp.: *La destrucción de los judíos europeos*, trad. de Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2005].

tentación de una *reductio ad Hitlerum* era fuerte (y cómoda). Después, durante las dos décadas siguientes, la aparición de la historia social permitió sondear los lazos entre el régimen y la sociedad alemana, estudiando el grado de penetración de la ideología nazi en sus diferentes componentes, pero también las contradicciones que podían surgir entre el poder y la sociedad.[2] Esta última no coincidía con la fachada del régimen. En Alemania, una generación de historiadores que se habían formado e iniciado sus carreras bajo el nazismo (Werner Conze, Thomas Schieder, entre otros) cedía el lugar a una nueva generación de historiadores "funcionalistas", muy atentos a las formas de modernización de la sociedad (Jürgen Kocka, Hans-Ulrich Wehler), a las estructuras del Estado nazi y a la vida cotidiana de los alemanes bajo el nazismo (Martin Broszat). En los años ochenta, la Shoah entró con fuerza tanto en el debate intelectual como en la reflexión historiográfica. Precedido por el impacto poderoso e inesperado de una serie televisiva estadounidense, *Holocaust*, el *Historikerstreit* [disputa de los historiadores] conmovió a la cultura alemana de una manera incomparablemente más profunda que los juicios de Fráncfort o el juicio a Eichmann, a comienzos de los años sesenta.[3] La polémica entre Jürgen Habermas y Ernst Nolte

[2] Para una síntesis de este debate, véase Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme? Problèmes et perspectives d'interprétation*, París, Gallimard, col. Folio, 1997. Sobre Alemania, véanse Édouard Husson, *Comprendre Hitler et la Shoah. Les historiens de la République fédérale d'Allemagne et l'identité allemande depuis 1949*, París, Presses Universitaires de France, 2000, y especialmente Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Gotinga, Wallstein, 2003.

[3] *Devant l'Histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, París, Cerf, 1988. Para una buena síntesis de este debate, véanse Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum "Historikerstreit"*, Múnich, C. H. Beck, 1988; Richard Evans, *In Hitler's Shadow*, Nueva York, Pantheon Books, 1989.

afectó intensamente al mundo universitario. Entonces apareció una tercera generación de investigadores, que situaron la Shoah en el centro de sus trabajos (Götz Aly, Ulrich Herbert, Wolfgang Benz, Norbert Frei, luego Peter Longerich, Christian Gerlach y muchos más). El resultado fue un cuestionamiento de los procedimientos tradicionales de historización: el nazismo se volvió indisociable de la Shoah; ésta salía de su aislamiento para redefinir un paisaje histórico (y memorial) en el que desde entonces ocupa un lugar central. Los logros de la historia social impedían inscribirla en un esquema puramente ideológico o explicarla a través del recurso al modelo totalitario tradicional: la confiscación de la sociedad por parte de un sistema de poder que actuaba como un cuerpo extraño. La amplitud del proceso de exterminio de los judíos de Europa despertó nuevos interrogantes sobre la complejidad de los lazos de la política criminal nazi con la sociedad alemana (e incluso, más allá, con las sociedades europeas ocupadas por el Tercer Reich). También cuestionó la peculiar coexistencia entre dos temporalidades específicas: la de la vida cotidiana de los alemanes comunes durante la guerra, y aquella, extraordinaria, de los campos de exterminio. El debate historiográfico resurgió entonces sobre nuevas bases. La Shoah se volvió, para recuperar una fórmula rotunda de Dan Diner, una de las principales figuras de esta nueva generación de historiadores, como una suerte de "*no man's land* de la comprensión, un núcleo oscuro de la interpretación (ein Niemandsland des Verstehens, ein schwarzer Kasten des Erklärens)".[4] El nazismo es percibido desde entonces como "un pasado que no quiere pasar"; su historización se ha vuelto sinó-

[4] Dan Diner, "Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus", en Dan Diner (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987, p. 73.

nimo de "normalización", en un debate que enreda la interpretación historiadora con la formulación de una conciencia histórica en el seno de la sociedad alemana.

UNA CORRESPONDENCIA

¿Cómo se puede historizar el nazismo cuando se capta en el exterminio de los judíos uno de sus rasgos más importantes? ¿Y cuáles son los límites de una historización semejante? Estas preguntas están en el centro del intercambio epistolar entablado en 1987 entre Martin Broszat y Saul Friedländer. Conscientes de la importancia de su correspondencia, ambos quisieron darle un carácter público, ya que fue editada tanto en inglés como en alemán –las lenguas en las que se escribieron– antes de ser traducida al francés.[5] Martin Broszat, ex director del Institut für Zeitgeschichte de Múnich, fue autor de varias obras de referencia, entre las que se encuentran *L'État hitlérien* (1969).[6] También

[5] Martin Broszat y Saul Friedländer, "Um die 'Historisierung' des Nationalsozialismus. Ein Briefwechsel", en *Vierteljarshefte für Zeitgeschichte*, núm. 36, 1988, pp. 339-372; "A Controversy about the Historicization of National Socialism", en *New German Critique*, núm. 44, 1988, pp. 85-126 (retomado luego en Peter Baldwin [ed.], *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate*, Boston, Beacon Press, 1990); "De l'historisation du national-socialisme: Échange de lettres", en *Bulletin Trimestriel de la Fondation Auschwitz*, núm. 24, 1990, pp. 43-86, con una introducción de Jean-Michel Chaumont, "Milieux scientifiques et milieux de mémoire: plaidoyer pour des meilleurs rapports", pp. 13-26. Este debate ha sido objeto de varios análisis críticos. Véanse especialmente Philippe Burrin, "L'historien et l'"historisation"', en Robert Frank (ed.), *Écrire l'histoire du temps présent. En hommage à François Bédarida*, París, CNRS, 1992, pp. 72-82; Édouard Husson, *Comprendre Hitler et la Shoah*, *op. cit.*, pp. 166-170; Jörn Rüsen, "The Logic of Historicization. Metahistorical Reflections on the Debate between Friedländer and Broszat", en *History and Memory*, vol. 9, núm. 1-2, 1997, pp. 113-144.

[6] Martin Broszat, *L'État hitlérien*, París, Fayard, 1986.

dirigió, durante los años setenta, un equipo de investigación que volvió a indagar la historia de la vida cotidiana *(Alltagsgeschichte)* de los bávaros bajo el nacionalsocialismo.[7] Saul Friedländer, israelí de origen checo, tras haber enseñado en Ginebra es actualmente profesor de historia en las universidades de Tel Aviv y de California, en Los Ángeles. Es el autor de numerosos estudios sobre la Alemania nazi, sus interpretaciones y su memoria. Estas cartas fueron una suerte de testamento intelectual para Broszat, fallecido en 1989, y constituyen una etapa importante en el trabajo de Friedländer, como dejan ver las huellas presentes en sus obras posteriores, especialmente en los dos volúmenes de *El Tercer Reich y los judíos*.[8] El gran interés de este intercambio epistolar reside en el hecho de que se trata del primer diálogo entre dos historiadores que, aunque pertenecientes prácticamente a la misma generación (Broszat nació en 1926, Friedländer en 1932), reconocen abiertamente las diferentes perspectivas a partir de las cuales estudian el pasado nazi. En 1987, seguramente las condiciones ya estaban maduras para examinar, incluso en un ámbito tan delicado, la implicación subjetiva del historiador en su investigación. Esta cuestión siempre había sido reprimida por la referencia ritual al deber deontológico de objetividad científica del historiador. En Alemania, en particular, este lema había sido la pantalla detrás de la cual una generación de historiadores escondía su pasado dudoso. En el seno del

[7] Martin Broszat (ed.), *Bayern in der NS-Zeit*, 6 vols., Múnich, Oldenbourg, 1977-1983.

[8] Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 1: *Les années de persécution 1933-1939*, París, Seuil, 1997 [trad. esp.: *El Tercer Reich y los judíos (1933-1939)*, vol. 1: *Los años de la persecución*, trad. de Ana Herrera Ferrer, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009]; *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 2: *Les années d'extermination 1939-1945*, París, Seuil, 2008 [trad. esp.: *El Tercer Reich y los judíos (1939-1945)*, vol. 2: *Los años del exterminio*, trad. de Ana Herrera Ferrer, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009].

Institut für Zeitgeschichte de Múnich, en los años cincuenta, historiadores judíos como Joseph Wulf y Lev Poliakov habían sido acusados de falta de objetividad y de mostrar una aproximación demasiado emocional.[9] Treinta años más tarde, semejante actitud se volvía insostenible. De ahí en más, la búsqueda común de la verdad y la estima recíproca ya no ocultaban las distintas perspectivas que seguían Broszat y Friedländer: uno estudiaba el nazismo desde el interior de la sociedad alemana, aquella que lo había engendrado y que hoy asume su herencia; el otro lo estudiaba desde el punto de vista de sus víctimas. La memoria personal de ambos interlocutores (Broszat, con 19 años de edad, participó en las Juventudes Hitlerianas en 1945, mientras que Friedländer sobrevivió a las persecuciones gracias a que una familia católica francesa lo escondió durante la guerra)[10] permanece subyacente, pero a veces aflora de manera explícita a lo largo de las páginas.

Historización

En el origen del intercambio hay dos artículos. El primero, titulado significativamente "Defensa para una historización del nacionalsocialismo", fue publicado por Broszat en 1985, en ocasión del cuadragésimo aniversario de la caída del Tercer Reich.[11] Allí esboza un balance de la investigación a la luz de las restricciones morales y psicológicas derivadas

[9] Véase Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*, *op. cit.*, pp. 337-370.

[10] Saul Friedländer, *Quand vient le souvenir*, París, Seuil, 1978 [trad. esp.: *Cuando llega el recuerdo*, Buenos Aires, Seminario Rabínico Latinoamericano, 1978].

[11] Martin Broszat, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", en *Bulletin Trimestriel de la Fondation Auschwitz*, núm. 24, 1990, pp. 27-42.

de una estigmatización del nazismo entonces ampliamente dominante en el seno de la sociedad alemana. Dos años más tarde, en otro ensayo historiográfico, Friedländer vuelve sobre las tesis de Broszat mostrando serias reservas en cuanto a su modelo de historización.[12] Mientras tanto, en 1986, estalla en Alemania, con amplios ecos a nivel internacional, el *Historikerstreit*, la controversia en torno al Holocausto, su singularidad y su posteridad. Es en medio de este clima, perceptible en sus cartas, que toma la iniciativa de escribir a su colega israelí.

La "defensa" de Broszat se abre con la constatación de una tendencia deplorable, claramente visible en el seno de los estudios germánicos, la de "aislar" la historia alemana de los años 1933-1945. No bien se llega a este momento crucial, "el historiador –destaca Broszat– toma sus distancias. La sensibilidad hacia el contexto histórico cesa, al igual que el placer de la narración histórica *(Lust am historischen Erzählen)*".[13] Según su óptica, esta tendencia constituye, en primer lugar, una herencia de la historiografía de la RFA, cualesquiera que sean sus orientaciones metodológicas. En los años de posguerra, ésta había reemplazado el análisis contextual del nazismo por su condena moral y política, con una preocupación claramente exhibida de tomar distancia de una época vergonzante. A pesar de sus loables intenciones, esta aproximación había tenido el molesto efecto de eclipsar cualquier esfuerzo de comprensión del nazismo. Se lo interpretaba como el producto de una "vía especial de Alemania" *(deutscher Sonderweg)* hacia la modernidad occidental –una tesis defendida por historiadores como Friedrich

[12] Saul Friedländer, "Réflexions sur l'historisation du national-socialisme", en *Vingtième Siècle*, núm. 16, 1987, pp. 43-54.

[13] Martin Broszat, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 29.

Meinecke, Gerhard Ritter, Hans Rothfels–,[14] o incluso se lo aprehendía a través de la categoría de "totalitarismo", entonces dominante en las ciencias políticas anglosajonas, que Karl D. Bracher había importado en la historiografía del Oeste alemán.[15] A partir de los años sesenta, el advenimiento de la historia social había renovado profundamente las áreas de investigación, pero sus investigaciones se habían detenido fatalmente en el momento del ascenso de Hitler al poder. La era guillermina y la República de Weimar habían alcanzado así su historicidad, mientras que el nazismo seguía siendo un continente maldito que no lograba encontrar un lugar en el relato histórico alemán. La "defensa" de Broszat apuntaba, entonces, a reintegrarlo en la continuidad de la historia alemana, como una suerte de llamamiento a sus colegas para que se atrevieran a derribar, por fin, las fronteras que lo confinaban en una isla aparte.

Por lo tanto, había que invertir el enfoque, ya consolidado en *habitus* mental, que consistía en estudiar la historia de la época nazi a partir de su resultado: Auschwitz. Desde ya, Broszat no busca negar o subestimar la significación de este resultado criminal, sino reconocer que éste había estado forzosamente ausente del horizonte mental de los alemanes antes de 1945 y que, durante los años de la guerra, sólo ocupaba un lugar muy marginal. Este epílogo mortal se ha inscripto profundamente en la conciencia histórica de

[14] Sobre este debate, véanse Jean Solchany, *Comprendre le nazisme dans l'Allemagne des années zéro (1945-1949)*, París, Presses Universitaires de France, 1997, y también la segunda parte del libro citado de Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*, *op. cit.*, pp. 47-192.

[15] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* [1951], París, Gallimard, col. Quarto, 2002 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1974]; Karl D. Bracher, *La Dictature allemande. Naissance, structure et conséquences du national-socialisme* [1969], Toulouse, Privat, 1986 [trad. esp.: *La dictadura alemana. Génesis, estructura y consecuencias del nacionalsocialismo*, trad. de José A. Garmendia, Madrid, Alianza, 1973].

nuestros contemporáneos, pero estaba ausente en el espíritu de los actores de la época. Dicho de otro modo, nuestra mirada caería en la trampa de una óptica retrospectiva que nos haría recorrer la historia a contracorriente en lugar de seguirla en su progresión.[16] En una carta a Friedländer, Broszat subraya que durante la guerra la suerte de los judíos no era importante ni para la mayoría de la población alemana, que la percibía como "una cosa accesoria a la que se prestaba poca atención", ni para las fuerzas aliadas. Un efecto perjudicial de esta deformación óptica retrospectiva sería la ocultación de la "tradición alemana no nacionalsocialista" que, de repente, se hallaría confiscada injustamente por una mirada histórica que la ubicaría de manera abusiva "en la sombra de Auschwitz".[17] En resumen, el exterminio de los judíos no debería constituir, según Broszat, "el único patrón de la percepción histórica" de la época nazi.[18] Precisamente para superar esta tradición alemana había dirigido investigaciones sobre la vida cotidiana en Baviera durante los años treinta y cuarenta.

Los estudios de la *Alltagsgeschichte* destaparon la "normalidad" de la era nazi, en una sociedad civil que no estaba completamente "puesta en vereda" ni tampoco coincidía a la perfección con la imagen proporcionada por el régimen. Estos estudios mostraron que grandes capas de la población reprobaban las violencias desatadas por el régimen durante la Noche de los Cristales Rotos, en noviembre de 1938. Asimismo, revelaron los verdaderos resortes del mito del Führer, que obedecía más a su propaganda populista que a una real adhesión a su visión de mundo. También constataron la existencia de ciertas "tendencias civilizadoras" cuyo vector había sido el nazismo, a pesar de su natu-

[16] Martin Broszat, "De l'historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 60.
[17] *Ibid.*, p. 61.
[18] *Ibid.*

raleza criminal, por ejemplo, concibiendo un sistema de seguridad social, en 1914-1942, que retomaría y desarrollaría la RFA después de la guerra.[19]

Si se arranca al nacionalsocialismo de su aislamiento, entonces hay que someterlo a nuevos criterios de análisis científico con los que se estudia cualquier otro período del pasado. De este modo, el nacionalsocialismo podrá hallar su lugar en el *continuum* del pasado alemán. Este trabajo de historización –agrega Broszat– se distingue del historicismo tradicional, que desemboca inevitablemente en una visión apologética del pasado. Mientras que este último preconiza una "empatía" *(Einfühlung)* hacia los actores de la historia, con la finalidad de justificar, o incluso glorificar, su comportamiento, la historización que propone Broszat se funda en una "percepción" *(Einsicht)* histórica que apunta a explicar más que a "comprender".[20] Si bien cierto grado de "reviviscencia por empatía" es indispensable, ésta debe inscribirse en un dispositivo analítico que implique procedimientos de distanciamiento y también de objetivación. Una historización semejante permitiría reconstruir el pasado alemán bajo el nazismo evitando dos defectos simétricos: por un lado, el de una relativización de sus crímenes; por el otro, el de un distanciamiento global que reemplace el análisis histórico por la condena moral.

El artículo de Broszat, cuyos argumentos profundiza en su correspondencia, toma finalmente la forma de una defensa para una "normalización de la conciencia histórica alemana".[21] Restituir la historicidad al nazismo significa construir, en el seno de la sociedad alemana, una concien-

[19] Martin Broszat, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 40.

[20] Martin Broszat, "De l'historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 45.

[21] Martin Broszat, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 42.

cia compartida de los lazos que la vinculan con su propio pasado. Aislar la época nazi es una solución cómoda, pero falsa e indefendible en el plano epistemológico. Al final de su artículo, Broszat invierte la postura que sostenía Adorno tras su regreso a Alemania. Mientras que el filósofo de Fráncfort había advertido no sobre el riesgo de un regreso al fascismo, sino sobre la supervivencia del fascismo en el seno de la RFA,[22] Broszat está a favor de reconocer estas supervivencias, que propone "considerar de manera crítica, pero evitando una condena global".[23] En el fondo, su "defensa a favor de una historización del nacionalsocialismo" corre el riesgo de aparecer como la nueva versión, sin duda más argumentada y crítica, de un *topos* del discurso histórico y político alemán de posguerra: el "dominio del pasado" *(Vergangenheit Bewältigung)*.

En su correspondencia con Friedländer, Broszat agrega un corolario metodológico importante a su concepto de "historización": la exclusión de la memoria entre las fuentes de reconstrucción del pasado. Esta postura, implícita en su artículo, se clarifica en el transcurso de las cartas. Para el historiador alemán, la memoria no es otra cosa más que un potente obstáculo moral y político erigido contra el esfuerzo científico de escritura de la historia. Y puesto que la memoria es la causa principal del aislamiento en el que se ha relegado el pasado nazi, hay que superar inevitablemente este obstáculo para restituir la historicidad de este pasado. Desde ya que el historiador de Múnich reconoce el carácter "legítimo" de la memoria judía, pero tiene cuidado de ubicarla por fuera del campo de la investigación histórica. Invi-

[22] Theodor W. Adorno, "Que signifie: repenser le passé?", en *Modèles critiques*, París, Payot, 1984, pp. 97 y 98 [trad. esp.: "¿Qué significa elaborar el pasado?", en *Obra completa*, vol. 2: *Crítica de la cultura y sociedad*, trad. de Jorge Navarro, Madrid, Akal, 2009, pp. 489-503].

[23] Martin Broszat, "Plaidoyer pour une historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 42.

tado por Friedländer a explicar su posición, Broszat opone su historización –un procedimiento científico objetivo y racional– al "recuerdo mítico" de las víctimas.[24] Estas últimas pueden despertar compasión, pero sus testimonios no son dignos de entrar en la mesa de trabajo del historiador.

Aporías

Preocupado por evitar malentendidos, Friedländer responde a su interlocutor reconociendo primero no sólo la legitimidad, sino también la necesidad de una historización del nacionalsocialismo. Todo depende del sentido que se dé a esta fórmula. Si designa, de manera muy general, un "acercamiento a la era nazi con todos los métodos de los que dispone el historiador, sin ninguna prohibición", su aceptación se impone con la fuerza de una "necesidad evidente".[25] Cualquier historiador se declarará a favor de una investigación que apunte a alcanzar un conocimiento más profundo, preciso y matizado del pasado. Si se limitara a esa petición, la defensa de Broszat no haría más que profundizar un camino ya transitado, puesto que ese trabajo venía realizándose desde hacía años y la historiografía alemana ya era su principal foco en 1987. El problema surge cuando uno se interroga por el alcance, las intenciones y los límites de la historización del nacionalsocialismo que propone Broszat.

Al resituar la "defensa" de este último en el contexto abierto por el *Historikerstreit*, Friedländer subraya que la "normalización" de la conciencia histórica alemana y la in-

[24] Martin Broszat, "De l'historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 48.

[25] Saul Friedländer, "Réflexions sur l'historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 44.

tegración del nazismo en la continuidad del pasado alemán también han sido la bandera levantada por Nolte y sus partidarios, preocupados por superar un "pasado que no quiere pasar". Sin atribuirle las intenciones apologéticas de Nolte, Friedländer reprocha a Broszat el "elegir cierto ángulo de enfoque" *(choice of focus)* que contribuiría inevitablemente, más allá de cuáles fueran sus intenciones, a relativizar la dimensión criminal del nazismo.[26] Sustraer a la sociedad alemana de la "sombra de Auschwitz" para estudiarla de manera más objetiva y rigurosa significa poner entre paréntesis los crímenes nazis y, por lo tanto, ignorar, si no ocultar, los vínculos que mantenía la sociedad con la política criminal del régimen, la relación indisociable entre la normalidad de la vida cotidiana y la excepcionalidad de la política, primero persecutoria, y luego exterminadora, del nazismo. Ahora bien, el examen de estos vínculos es indispensable para entender la consumación de los crímenes nazis. Por cierto, para los alemanes comunes, el año 1933 seguramente no marcó un cambio central en sus comportamientos, sus hábitos, sus modos de vida y sus prácticas cotidianas, pero la sociedad en la que vivían entró entonces en una espiral cuyo resultado fueron, 12 años más tarde, los campos de exterminio. Valorizar la actitud de "disensión" o "inadaptación" *(Resistenz)* de una parte de los alemanes comunes hacia el régimen nazi, oponiéndola a la resistencia política *(Widerstand)*,[27] que suele ser objeto de una repre-

[26] *Ibid.*, p. 47.

[27] *Ibid.*, pp. 50-52. Sobre este punto, véase también Saul Friedländer, "Martin Broszat and the Historicization of National Socialism", en *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 92-95. Sobre el concepto de "*Resistenz*", véase Martin Broszat, "Resistenz und Widerstand", en *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte*, Múnich, Oldenbourg, 1986, pp. 68-91. Para una presentación de este debate, véase Ian Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme?*, *op. cit.*, cap. 8.

sentación "monumental", en el fondo viene a separar, en Broszat, a una sociedad civil sana de un sistema político criminal, exculpando implícitamente a la primera de las atrocidades cometidas por el segundo. Ahora bien, bajo el nacionalsocialismo la sociedad civil alemana presentaba un abanico de comportamientos que iban desde la desaprobación (minoritaria) hasta el apoyo entusiasta de la política nazi, pasando por diferentes formas de "disensión" y de adaptación, unas veces forzada, otras veces voluntaria.[28] El régimen nazi no habría podido perpetrar sus crímenes sin contar con ese apoyo, sin explotar esas formas de adaptación, sin neutralizar las actitudes de "disensión" o reprimir las formas más abiertas de resistencia.

En otros términos, Friedländer no excluye que la historización que propone Broszat pueda traducirse, contra sus expectativas, en una forma tradicional de historicismo fundado en un procedimiento empático de identificación con los actores del pasado que se hallaban, en distintos niveles, en el campo de los perseguidores. Este riesgo no es teórico, como lo prueba el ejemplo de Andreas Hillgruber, autor de *Zweierlei Untergang*,[29] que fue objeto de la crítica devastadora de Jürgen Habermas durante el *Historikerstreit*. Al estudiar el derrumbe del nazismo, este historiador, otro eminente representante de la "generación de las Juventudes Hitlerianas" y ex soldado de la Wehrmacht en el frente oriental, recobró repentinamente el "placer por la narración histórica" describiendo la resistencia desesperada de los soldados alemanes frente al despiadado avance del Ejército

[28] Sobre esta problemática, véase especialmente Philippe Burrin, *La France à l'heure allemande 1940-1944*, París, Seuil, 1995 [trad. esp.: *Francia bajo la ocupación nazi 1940-1944*, trad. de Vicente Gómez, Barcelona, Paidós, 2004].

[29] Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlín, Siedler, 1986, especialmente pp. 24 y 25.

Rojo. Hillgruber recordaba que tales esfuerzos garantizaban la protección de los civiles que huían ante las "orgías vengadoras" del enemigo, olvidando que también eran la condición indispensable para mantener en funcionamiento los campos de exterminio durante el año 1944.

Cualquier tentativa de historización de la era nazi choca con Auschwitz. Al citar a Habermas, Friedländer destaca el carácter históricamente singular del exterminio de judíos ("Auschwitz cambió las condiciones de continuidad de la trama histórica de la vida, y esto, no sólo en Alemania"),[30] un fenómeno "sin precedentes" que vuelve problemático cualquier intento de comparación y fija límites insuperables a todo procedimiento de historización. Frente a esto, el "distanciamiento" resulta impotente; la "empatía", obscena e inmoral. Al negarse a oponer historia y memoria –según una tendencia presente en muchos historiadores, desde Pierre Nora hasta Yosef H. Yerushalmi–,[31] Friedländer no puede ni calificar de "mítico" ni evacuar de su horizonte epistemológico el recuerdo de las víctimas. Y ver un obstáculo en el camino de una reconstrucción del pasado significa volver a caer en la vieja quimera positivista de un relato "científico" establecido por un investigador con una mirada axiológicamente neutra, liberada de cualquier implicación subjetiva. Según Friedländer, en cambio, el historiador está inserto en el interior de una trama compleja en la que interactúan sus reminiscencias personales, sus conocimientos adquiridos,

[30] Saul Friedländer, "De l'historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 65.

[31] Saul Friedländer, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe, op. cit.*, p. VIII. También hace alusión a Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, La Découverte, 1984 [trad. esp.: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, trad. de Ana Castaño y Patricia Villaseñor, Barcelona, Anthropos, 2002], y Pierre Nora, "Entre histoire et mémoire. La problématique des lieux", en Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire*, vol. 1: *La République*, París, Gallimard, 1984.

las restricciones de su contexto sociocultural y también sus esfuerzos de distanciamiento crítico. Así, concluye que pensar en la posibilidad de liberarse de estos condicionamientos para alcanzar una suerte de "distanciamiento puramente científico" no es más que una "ilusión psicológica y epistemológica".[32] Más tarde, él evocará "la parte de transferencia" que caracteriza el trabajo del historiador, de la que debe justamente ser consciente para poder controlarla.[33]

La historización del nazismo –así suena la conclusión de Friedländer en esta correspondencia– es a la vez necesaria e imposible. *Necesaria*, porque la Alemania nazi pertenece a la historia y no puede sustraerse al análisis histórico; *imposible*, porque el pasado nazi está demasiado cerca para ser considerado como historia a secas. No podemos estudiar este pasado como estudiamos la Reforma o la Revolución Francesa. Efectivamente, Friedländer reconoce que "ningún valor fundamental" lo opone a Broszat y que su divergencia es sólo una "cuestión de perspectiva", pero tampoco oculta que se trata de una divergencia "de central importancia en el plano de la historiografía".[34] Si este intercambio epistolar ilumina, según las palabras de Broszat, "todas las dificultades de un diálogo germano-judío sobre la representación y el recuerdo del pasado nacionalsocialista",[35] Friedländer toma nota de la envergadura de esta "diferencia de acentuación, de focalización", constatando que una "fusión de horizontes" lamentablemente "aún no se tiene en vista".[36]

[32] Saul Friedländer, "De l'historisation du national-socialisme", *op. cit*, p. 80.

[33] Saul Friedländer, "History, Memory, and the Historian. Dilemmas and Responsibilities", en *New German Critique*, núm. 80, 2000, pp. 3-15.

[34] Saul Friedländer, "De l'historisation du national-socialisme", *op. cit.*, p. 78.

[35] *Ibid.*, p. 54.

[36] *Ibid.*, p. 84.

En una serie de escritos posteriores, Friedländer tendrá ocasión de volver sobre sus divergencias con Broszat, introduciendo algunos matices en su juicio. En 1992, ratifica su desacuerdo fundamental respecto del método de la escuela de Múnich en términos muy claros: "La *Alltagsgeschichte* de la sociedad alemana comporta inevitablemente su parte de sombra: la *Alltagsgeschichte* de sus víctimas".[37] En su prefacio a *El Tercer Reich y los judíos*, cuyo primer volumen se publicó en 1997, integra implícitamente algunos elementos del método de Broszat, adoptando un estilo narrativo capaz de reconstruir la vida cotidiana de las víctimas, en lugar de la de los miembros de la *Volksgemeinschaft* nazi. Pero este método implica forzosamente una consideración de su propia memoria. De este modo, la pantalla protectora forjada por el historiador gracias a su esfuerzo de distanciamiento corre el riesgo de romperse de pronto por la imprevisible irrupción de una fuerte carga emotiva asociada a la empatía con los actores del pasado. Tal empatía se debe a la cercanía con el pasado reciente y asegura un privilegio epistemológico a los historiadores del presente; los historiadores de generaciones futuras la desconocerán. Esta irrupción puede revelarse fecunda, puesto que permite sacudir la frialdad de la mayoría de las fuentes escritas, en especial en el caso de la Shoah, cuyos archivos están esencialmente compuestos por circulares e informes administrativos. Al tomar prestada su fórmula del léxico psicoanalítico, Friedländer llama "reelaboración" *(working through)* al equilibrio delicado e inestable establecido por el historiador de la Shoah entre distanciamiento e identificación emocional.[38] En 1995, la publicación del diario de Victor Klemperer, con un impacto enorme

[37] Saul Friedländer, "Trauma, Transference, and 'Working Through' in Writing the History of the Shoah", en *History and Memory*, núm. 1, 1992, p. 53.

[38] *Ibid.*, p. 51.

en la cultura alemana, fue seguramente la prueba de que se podía tratar de reconstruir la vida cotidiana bajo el nacionalsocialismo desde el punto de vista de sus víctimas.[39] La tarea no es simple y las fuentes son más bien escasas, y hasta excepcionales, como el diario del filólogo de Dresde, pero existen. Las numerosas referencias a los *Diarios* de Klemperer que ilustran el primer tomo de *El Tercer Reich y los judíos* parecen confirmar esta hipótesis.

Por otro lado, al apoyarse en un amplio material reunido para la investigación histórica a lo largo de los últimos 15 años, Friedländer llega a la conclusión de que "la ignorancia alemana sobre la suerte de los judíos" no era una "construcción mítica de posguerra".[40] Si en su gran mayoría los alemanes no participaron ni asistieron a las operaciones de exterminio, la información circulaba ampliamente. Los convoyes con deportados atravesaban las ciudades. La implicación, ya indiscutiblemente probada, del Ostwehr [ejército alemán en el frente oriental] en las masacres significa que cientos de miles de soldados tenían un conocimiento directo del genocidio de los judíos, a veces fotografiado y descripto en las cartas que enviaban desde el frente. Aunque menos numeroso, el personal de los campos de exterminio mantenía, al igual que los soldados, relaciones con la sociedad civil, la cual no podía permanecer sin saber lo que ocurría en el frente oriental. En resumen, la violencia nazi penetraba en la vida cotidiana de los alemanes comunes bajo el régimen nazi. Según Friedländer, al menos un tercio de la población civil alemana estaba al corriente de las masacres de los judíos en el Este, si bien la dimensión global del genocidio y las características específicas de la Solución final, es-

[39] Victor Klemperer, *Journal 1933-1945*, 2 vols., París, Seuil, 2000 [trad. esp.: *Quiero dar testimonio hasta el final. Diarios 1933-1941/1942-1945*, trad. de Carmen Gauger, 2 vols., Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003].

[40] Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 2, *op. cit.*, p. 631.

pecialmente los campos de exterminio, seguían siendo desconocidas para la gran mayoría.[41]

Antisemitismo

Esta nueva apreciación del grado de implicación de la sociedad alemana en la política de exterminio del nazismo condujo a Friedländer a tomar sus distancias respecto de las interpretaciones "funcionalistas" clásicas del antisemitismo hitleriano, de las que Broszat fue uno de los primeros defensores. En un estudio de 1977 contra el revisionista británico David Irving, Broszat avanzó la hipótesis –que seguidamente retomó Hans Mommsen– según la cual Hitler jamás habría decidido la Solución final, sino que simplemente había ratificado una elección empírica hecha en el terreno, durante el caos de la guerra en el frente oriental. Su antisemitismo no habría planificado, sino sólo autorizado, y entonces vuelto posible, un acto que "improvisaron" ampliamente los distintos responsables de la política de ocupación nazi.[42] Dicho de otro modo, para Broszat el antisemitismo no fue *la* causa, sino simplemente un elemento entre otros del clima global del que surgió la Shoah. Más adelante, en la línea de Broszat, Hans Mommsen definió el exterminio como el pro-

[41] Saul Friedländer, "Erlösungsantisemitismus", en *Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte*, Gotinga, Wallstein, 2007, p. 49. Peter Longerich ha llegado a conclusiones similares. Según él, "entre el saber y la ignorancia se extendía una amplia zona gris, caracterizada por los rumores y las verdades a medias, el imaginario, los límites a la comunicación que imponía el régimen o que uno mismo se infligía", lo que favorecía una actitud generalizada de inhibición. Véase Peter Longerich, *"Nous ne savions pas." Les Allemands et la Solution finale 1933-1945*, París, Héloïse d'Ormesson, 2008, p. 453.

[42] Martin Broszat, "Hitler und die Genesis der 'Endlösung'", en *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, núm. 4, 1997, pp. 739-775, especialmente pp. 747 y 756.

ducto de un proceso de "radicalización acumulativa" que había escapado en gran parte al control de sus promotores y del que la ideología nazi, en la que los judíos desempeñaban un papel esencialmente "metafórico", se transformaba a posteriori en una indispensable fuente legitimadora.[43]

Más recientemente, las tesis de la escuela funcionalista alemana han sido reformuladas por Götz Aly, para quien el Holocausto se inscribe en un contexto de saqueo generalizado de Europa, planificado y racionalizado por los diferentes segmentos del régimen nazi. En este sentido, ofrece el ejemplo de Grecia, donde la deportación de los judíos, de Salónica a las islas de Rodas y Kos pasando por Creta, cumplía –según su óptica– una función económica imperiosa: permitía financiar la ocupación del país por la Wehrmacht después de la debacle italiana de 1943 (la venta de bienes expropiados servía para satisfacer a la población local y para alimentar a los soldados alemanes).[44] Dicho de otro modo, la Wehrmacht participaba en el Holocausto porque éste le permitía llevar adelante la guerra, proveyéndole una parte de sus medios materiales de subsistencia. La población civil alemana, por su parte, tampoco tenía necesidad de adherir a la ideología nazi. Podía apoyar un régimen que se había lanzado a la conquista de Europa sin pedirle ningún sacrificio.[45]

Para Friedländer, en cambio, la Shoah permanece impenetrable si no se reconocen las especificidades del antisemitismo nazi, cualitativamente diferente del antisemitismo tradicional, muy extendido en Europa desde fines del siglo XIX.

[43] Hans Mommsen, "Die Realisierung der Utopischen. Die 'Endlösung der Judenfrage' im 'Dritten Reich'", en *Geschichte und Gesellschaft*, núm. 1, 1983, p. 396.

[44] Götz Aly, *Hitlers Volkstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 2005, p. 308 [trad. esp.: *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes*, trad. de Juanmari Madariaga, Barcelona, Crítica, 2006].

[45] *Ibid.*, p. 13.

Este último –por ejemplo, el que difundió Édouard Drumont en *La France juive* (1886)– compartía con el nazismo la visión del judío como enemigo, "raza" dañina y corruptora de la nación, pero su finalidad consistía en discriminar, marginalizar y, eventualmente, perseguir. El antisemitismo nazi se cargaba de una fuerza apocalíptica nueva que confería a la lucha contra los judíos una dimensión casi religiosa, transformándola en un combate liberador, llevado a cabo con el enardecimiento de una creencia. La eliminación de los judíos se volvía así un acto emancipador, "redentor": "La germanidad y el mundo ario corrían hacia su perdición por no unirse para combatir a los judíos en una lucha a muerte. La redención sólo se alcanzaría si uno se liberaba de los judíos expulsándolos, acaso aniquilándolos".[46]

Friedländer ha retratado el recorrido de este antisemitismo nutrido de ideología *völkisch*, nacionalismo conservador, neorromanticismo reaccionario, mitologías germanocristianas y de racismo biológico. Esta mezcla explosiva tenía su fuente en el círculo wagneriano de Bayreuth; luego encontró una primera formulación sistemática en *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* [Los fundamentos del siglo XIX] (1899), de Houston Stewart Chamberlain, y conoció una radicalización considerable después de la Gran Guerra y de la Revolución Rusa. Si los judíos y la Rusia bolchevique representaban un solo y mismo enemigo para Hitler, es porque el anticomunismo nazi se sumó a una obsesión antisemita mucho más antigua que la revolución de Octubre y cuyo perfil ideológico ya estaba trazado cuando los bolcheviques llegaron al poder. Las circunstancias de la guerra sin duda radicalizaron el antisemitismo dándole un carácter genocida, pero éste nunca tuvo una dimensión puramente superflua o metafórica.

[46] Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 1, *op. cit.*, p. 96.

Contra el conjunto de la escuela funcionalista, de Broszat a Aly, para quien el Holocausto fue un producto de circunstancias muy inesperadas o el efecto de una política que perseguía otros objetivos esenciales, Friedländer considera el antisemitismo como la instancia última de la política nazi de exterminio. Sin embargo, los trabajos de la escuela funcionalista alemana lo han llevado a estudiar de cerca la interacción entre el antisemitismo y el conjunto de la política nazi durante las diferentes etapas de la guerra. En el comienzo, el exterminio era concebido como una medida que se limitaba a los judíos residentes en los territorios conquistados por Alemania en Europa oriental. En la última etapa, en cambio, afectaba al conjunto de los judíos de Europa, es decir, a 11 millones de personas, según las estimaciones de Heydrich en la Conferencia de Wannsee. Convencido de poder doblegar a la URSS en unos meses, Hitler había planeado inicialmente una solución gradual de la "cuestión judía": la deportación de los judíos europeos hacia un territorio alejado y aislado, donde paulatinamente habrían ido desapareciendo. Aparentemente, se trataba de la Rusia profunda o de otro lugar, como la isla de Madagascar (empleada como una "vaga metáfora" para evocar la desjudeización del continente europeo).[47] En 1942, esta solución ya no era posible: el exterminio de los judíos se volvió uno de los objetivos prioritarios del Tercer Reich en un conflicto que se había radicalizado al extremo con la entrada de Estados Unidos en la guerra y la resistencia encarnizada del Ejército Rojo. En este contexto, el antisemitismo seguía siendo el factor decisivo: con el correr de los meses, daba ritmo al proceso apartando cualquier otra consideración de orden económico o militar. Contrariamente a la tesis de Aly, el saqueo de los bienes judíos no era la causa de

[47] Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 2, *op. cit.*, p. 126.

su exterminio, sino uno de los medios para su implementación. Este impulso ideológico, sin embargo, se combinó durante la guerra con medidas tendientes a superar una serie de dificultades derivadas de la profundización del conflicto. De ahí la identificación, cada vez más total, obsesiva, entre los judíos y el bolchevismo, entre el exterminio de judíos y la lucha contra los partisanos. De ahí la búsqueda de las soluciones técnicas más eficaces para llevar adelante una masacre de enormes dimensiones: la racionalidad moderna, administrativa e industrial no explica el crimen; ésta fue sólo un medio para ponerlo en práctica. Según expone Friedländer, la creación de los campos de la muerte necesitaba la colaboración de ingenieros, arquitectos, químicos, demógrafos, gestores y técnicos, pero los verdaderos diseñadores de la máquina de exterminio eran impulsados por el antisemitismo. En un ensayo reciente, lo pregunta en términos categóricos: "¿Por qué los nazis deportaron a los judíos de las islas egeas en julio de 1944?". Los judíos de estas islas griegas fueron embarcados, primero, en balsas que bordeaban la costa turca, después, una vez llegados al continente, fueron amontonados en vagones para animales y deportados a Auschwitz. Se trataba de poblaciones muy pobres cuya expropiación no hubiera enriquecido a nadie. El único objetivo de una operación semejante era la aniquilación.[48]

Historia integrada

En *El Tercer Reich y los judíos*, Friedländer adopta un modo narrativo que da un carácter vivo al drama histórico. La prensa de la época, las correspondencias privadas y los documentos de archivos son usados como las partes de un

[48] *Ibid.*, p. 164.

mosaico que esboza el retrato de una época, con su atmósfera, sus tensiones y sus contradicciones. Su relato difiere sensiblemente del de Raul Hilberg, quien, con un método en el fondo bastante próximo al de Broszat, basa su narración histórica en la "perspectiva del ejecutor",[49] evacuando a priori el punto de vista de las víctimas. Incluso su tríptico posterior dedicado a los actores de la Shoah –las víctimas, los ejecutores y los "testigos" *(bystanders)*– reconstruye tres historias paralelas y separadas.[50] En cambio, Friedländer piensa que si bien la distinción sigue siendo válida en el plano analítico, estos tres actores participaban de la misma historia y sus destinos –por más radicalmente distintos que fuesen– se inscribían en un mismo paisaje. De ahí proviene la elección de su estilo: "El relato integrado de destinos individuales".[51] Así como la elección de las elites nazis era refractada por la complejidad de su sistema de poder policrático y por los diferentes grados de adhesión, "resistencia" o indiferencia de la sociedad alemana, las víctimas, por su parte, no reaccionaban como un bloque monolítico sino de manera extremadamente diferenciada, según contextos, culturas y mentalidades que podían variar bastante de un país a otro del continente. Una amplia literatura gris compuesta de testimonios, diarios íntimos y cartas indica que, para comprender la actitud de los judíos ante las persecuciones, el estudio de las instituciones israelitas resulta del todo insuficiente. Friedländer ha intentado integrar estas perspectivas en pos de una comprensión global del proceso histó-

[49] Raul Hilberg, *La politique de la mémoire*, París, Gallimard, 1996, p. 57.

[50] Raul Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive, 1933-1945*, París, Gallimard, 1994.

[51] Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 1, *op. cit.*, p. 17 (traducción modificada según el original estadounidense: *Nazi Germany and the Jews*, vol. 1, Londres, Harper & Collins, 1997, p. 5). Véase también Saul Friedländer, "Eine integrierte Geschichte des Holocaust", en *Nachdenken über den Holocaust*, Múnich, C. H. Beck, 2007, pp. 154-167.

rico, articulando provechosamente la macro y la microhistoria. Su procedimiento le permite dar un importante paso adelante en la investigación, superando las aporías contra las que chocaba, hasta el presente, cualquier historización del nazismo y del genocidio judío. De este modo, escapa a los conflictos que oponen, en disputas a menudo estériles, diferentes enfoques unilaterales y monocausales: los adeptos a las fuentes orales contra los historiadores "científicos", fetichistas de los archivos, o incluso, yendo más lejos, los "intencionalistas" contra los "funcionalistas", perdiéndose todos en caminos sin salida. Al rechazar cualquier construcción teleológica del pasado, no considera Auschwitz como el resultado ineluctable de la llegada de Hitler al poder, es decir, como la implementación de un plan elaborado desde hacía tiempo, ni como el producto involuntario de una "radicalización acumulativa" puesta en práctica por el nazismo durante la guerra y vuelta incontrolable después del fracaso de la ofensiva en el frente oriental. Más bien lo ve como el resultado de una "convergencia de factores, de una interacción entre la intención y la contingencia, entre las causas perceptibles y el azar".[52]

A veinte años de distancia, ya podemos releer la correspondencia entre Broszat y Friedländer desde una perspectiva histórica, a la luz de los cambios ocurridos después de la reunificación alemana, de una gran expansión de los estudios sobre el nacionalsocialismo y del auge de una nueva generación de historiadores, tanto en Alemania como en el exterior. Para realizar un primer balance, cabe aclarar que los temores que expresaba Friedländer no han sido confirmados por la evolución de la investigación. Las tendencias hacia una relectura apologética del pasado nazi, aunque potentes después del *Historikerstreit*, sobre todo durante la

[52] *Ibid.*, pp. 16 y 17.

reunificación, han sido minoritarias desde entonces en la historiografía alemana, esencialmente confinadas a Nolte y sus discípulos. El impulso de la escuela de *Alltagsgeschichte* se ha agotado, pero ha dejado algunos trabajos notables. En el fondo, esto ya era evidente en 1987. Tras haber estudiado los lazos entre "disensión" obrera y resistencia política, Detlev Peukert sondeó las relaciones entre la "normalidad" de la vida cotidiana bajo el nazismo y la patología de sus pulsiones criminales. Y llegó a la conclusión de que esta coexistencia no era contradictoria y que revelaba, en cierta medida, el carácter compatible de la normalidad de nuestras sociedades modernas con los crímenes masivos.[53] A partir de los años noventa, la historiografía alemana ha ido focalizando progresivamente su mirada en la política aniquiladora del nazismo. La atención se ha desplazado de los campos de la muerte, ya ampliamente analizados, hacia la "Shoah por bala" desarrollada en el frente oriental con la colaboración de la Wehrmacht y de los batallones de policía alemanes.[54] El historiador estadounidense Christopher Browning demostró, en *Aquellos hombres grises*, que se podía reconstruir la trayectoria de un grupo de asesinos en serie en los campos polacos, a través de procedimientos de "empatía" (o más bien de "identificación heteropática",[55] retomando los términos de Dominick LaCapra) que permiten penetrar en el universo mental de los ejecutores –y entonces compren-

[53] Véanse Detlev Peukert, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde*, Colonia, Bund-Verlag, 1982; "Alltag und Barbarei. Zur Normalität des Dritten Reiches", en Dan Diner (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte?*, *op. cit.*, pp. 51-61.

[54] Véase a modo de ejemplo Christian Gerlach, *Kalkulierte Morde. Die deutsche Wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weissrussland 1941-1944*, Hamburgo, Hamburger, 2000.

[55] Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 2001, p. 40 [trad. esp.: *Escribir la historia, escribir el trauma*, trad. de Elena Marengo, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

der sus actuaciones– sin adoptar una mirada complaciente ni caer en el voyeurismo.[56] La muy controvertida obra de Daniel J. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler* (1996),[57] que apunta a presentar el Holocausto como la culminación de un "proyecto nacional", tuvo un fuerte impacto en Alemania, lo que indica claramente que el clima no era propicio para las interpretaciones apologéticas del nazismo. Sobre este punto, Friedländer no lamentará revisar su pronóstico de los años ochenta.

Sus consideraciones metodológicas, en cambio, siguen siendo muy válidas. Aunque la historiografía no sustrajo a la sociedad alemana del cono de sombra de Auschwitz, las diferencias de focalización que Friedländer destacó no desaparecieron. Habría que decir que más bien se han profundizado. La historiografía alemana, espejo de una sociedad civil obsesionada por la memoria del Holocausto, está lejos de haber evacuado los crímenes nazis de su horizonte, muy por el contrario. Pero su trabajo de elucidación del pasado parece confinado a una división desconcertante, que resume bien Ulrich Herbert: "Los crímenes sin víctimas, las víctimas sin crimen (die Taten ohne Opfer, die Opfer ohne Tat)".[58] Por un lado, hay entonces una máquina de exterminio impersonal, con víctimas completamente anónimas; por el otro, víctimas desconectadas del proceso de su aniquilación. Ana Frank, el paradigma de la víctima, es un ser

[56] Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, París, Les Belles Lettres, 1994 [trad. esp.: *Aquellos hombres grises. El Batallón 101 y la solución final en Polonia*, trad. de Montserrat Batista, Barcelona, Edhasa, 2002].

[57] Daniel J. Goldhagen, *Les Bourreaux volontaires de Hitler*, París, Seuil, 1997 [trad. esp.: Los *verdugos voluntarios de Hitler*, trad. de Jordi Fibla, Madrid, Taurus, 1998].

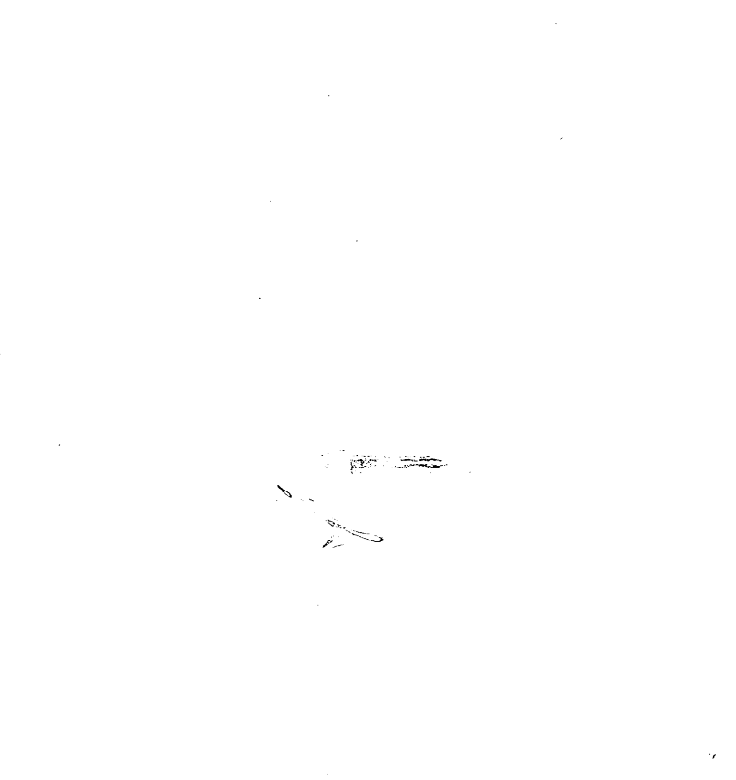
[58] Véase al respecto Ulrich Herbert, "Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust", en Michael Brenner y David N. Myers (eds.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, Múnich, C. H. Beck, 2002, p. 250.

de carne y hueso, con un rostro y unos sentimientos, pero toda su historia se desarrolla prácticamente por fuera del proceso de persecución y aniquilación que acabó con ella, dado que éste permanece en segundo plano, siempre invisible. Desde este punto de vista, según Herbert, nada ha cambiado en relación con los años cincuenta, época en la que Broszat acusaba de "no científicos" los trabajos de Joseph Wulf que daban un espacio a las víctimas.[59] La división tradicional en los estudios del genocidio judío parece entonces perpetuarse. Por un lado, están los historiadores que, al investigar esencialmente con archivos, centran su atención en las estructuras, la ideología y la política del Estado nazi. En su gran mayoría son alemanes. Por otro lado, están los historiadores que proceden a una reconstrucción del pasado fundado principalmente en la memoria de las víctimas, conservada a veces en una amplia literatura testimonial, otras veces en sus recuerdos. En su gran mayoría son judíos. Una "fusión de horizontes –escribía Friedländer en 1987– aún no se tiene en vista".

Queda el problema de una nueva articulación entre la historia de la Shoah y una historia global del nazismo. Durante décadas, el genocidio de los judíos ha sido considerado como un acontecimiento casi marginal en el plano historiográfico. Después, tras la anamnesis de las sociedades occidentales –el juicio de Eichmann en Jerusalén, la Guerra de los Seis Días, la mediatización del negacionismo, el testimonio de sobrevivientes, el éxito de las obras literarias de Primo Levi, Jean Améry o Imre Kertesz–, el Holocausto se ha instalado en nuestras representaciones del pasado, adquiriendo rasgos singulares. De una historia del nazismo *sin* la Shoah, pasamos a la historia de la Shoah como acon-

[59] Ulrich Herbert, "Deutsche und jüdische Geschichtsschreibung über den Holocaust", *op. cit.*, p. 253. Sobre esta polémica, véase Nicolas Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*, *op. cit.*, pp. 343-370.

tecimiento con autonomía propia. Su atención se ha impuesto en las ciencias sociales, hasta llegar al nacimiento de los *Holocaust Studies* como disciplina particular. Sin embargo, la insistencia actual sobre la unicidad del Holocausto –percepción surgida como una suerte de reacción compensatoria después de un largo período de inhibición– corre el riesgo de convertirse en obstáculo epistemológico si no se inserta este acontecimiento en un contexto histórico mayor. La historia integrada, que Friedländer ha descripto con brillantez, sigue siendo una historia de la Shoah. El gran desafío actual de la historiografía consiste en volver a inscribir esta última en una historia global del nazismo, y el nazismo en una historia de Europa, ya que ambos pertenecen a la crisis europea.



V. COMPARAR LA SHOAH
Preguntas abiertas

EN TANTO QUE fenómeno de alcance continental, la Shoah obliga a las ciencias sociales a superar los obstáculos que la historiografía moderna –nacida en el siglo XIX como un conjunto de escuelas históricas nacionales– ha solido erigir contra el comparatismo.[1] Sin embargo, el estudio de los genocidios sigue siendo una disciplina reciente. Todavía no ha producido trabajos "clásicos" capaces de evocar, incluso de manera lejana, el análisis comparado de las formas de gobierno que inició Montesquieu en el siglo XVIII, o la sociología comparada de las religiones mundiales que elaboró Max Weber a comienzos del siglo XX. Comparar los genocidios implica poner en paralelo no sólo a las sociedades, sino sobre todo sus crisis. Dicho de otro modo, significa sondear "patologías"; no las normas sociales y políticas, sino sus rupturas en momentos excepcionales de crisis y de guerra. Incluso antes de ser confrontado con otras formas de violencia, el Holocausto ha debido constituirse en área específica de investigación, lo que ha llevado tiempo. Es recién en una época cercana que los investigadores han planteado el pro-

[1] Véase al respecto Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, París, Seuil, 2000 [trad. esp.: *Comparar lo incomparable*, trad. de Marga Latorre, Barcelona, Península, 2001], quien recuerda las tesis clásicas de Marc Bloch, "Pour une histoire comparée des sociétés européenes" [1928], en *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, París, Gallimard, col. Quarto, 2006, pp. 347-380 [trad. esp.: "Por una historia comparada de las sociedades europeas", en Gigi Godoy y Eduardo Hourcade, *Marc Bloch, una historia viva*, Buenos Aires, CEAL, 1992].

blema de la relación entre el exterminio de los judíos y otras violencias de la historia.

COMPARATISMO

Íntimamente mezclado con los recorridos de la memoria en el espacio público del mundo occidental, el debate sobre el carácter singular y comparable de los crímenes nazis se ha impuesto en el transcurso de las tres últimas décadas, haciendo de la Shoah el paradigma de las violencias del siglo XX. El Holocausto, percibido primero como un aspecto marginal de la Segunda Guerra Mundial, se ha vuelto su centro y ha adquirido el estatus de acontecimiento histórico mayor, irreductiblemente singular. Durante los años de silencio y represión (en líneas generales, desde la guerra hasta los años setenta), la investigación sobre la Shoah tuvo que ganarse su lugar en el seno de una historiografía reticente, desconfiada, proclive a considerarla más como un acto de piedad hacia las víctimas que como un objeto de investigación con legitimidad plena. Después, algunos investigadores se alejaron de la tendencia general, que consistía en ver la violencia nazi como un bloque monolítico en el que no parecía oportuno distinguir entre diferentes categorías de víctimas. Desde los años ochenta, el auge de la memoria del Holocausto en la cultura occidental ha favorecido y acompañado un desarrollo de la investigación absolutamente impresionante. Como lo hemos indicado antes, el exterminio de los judíos se ha ido transformando en una disciplina propia: los *Holocaust Studies*.[2] Este cambio ha permitido un progreso historiográfico considerable y ha conducido a un conocimiento factual mucho más profundo de un genocidio, ilumi-

[2] Véase Michael R. Marrus, *The Holocaust in History*, Londres, Penguin Books, 1989.

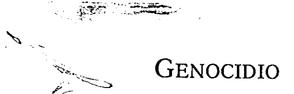
nando en detalle sus dimensiones, tiempos, actores, estructuras, decisiones y momentos cruciales. El nacimiento de esta nueva disciplina, sin embargo, ha incitado a estudiar la Shoah como un proceso endógeno que posee sus causas (el antisemitismo), su dinámica (la definición, la exclusión, la expropiación, la deportación y finalmente el exterminio) y hasta su fenomenología (un sistema de destrucción burocrático e industrial). Frente a este hecho total, el contexto histórico aparece como un conjunto de circunstancias exteriores, accesorias y contingentes, útiles para enmarcar los hechos en el plano cronológico, pero superfluas para captar sus orígenes y estudiar su desarrollo.[3] Es evidente que la tendencia a interpretar el Holocausto como un acontecimiento aislado no favorece, a priori, la adopción de una perspectiva de tipo comparativo.

Este autismo metodológico coexiste, no obstante, con un comparatismo intrínsecamente relacionado con la historización de la Shoah como fenómeno europeo que involucra a actores (tanto los perseguidores como las víctimas) extremadamente heterogéneos en los planos social, cultural y geográfico, y que suscita reacciones muy variadas entre las poblaciones civiles de los diferentes países implicados en las políticas de deportación. Por otra parte, es difícil estudiar la Shoah *in vitro*, haciendo abstracción de un contexto general marcado por la violencia de una guerra total que dejó un saldo de más de 50 millones de muertos, de los que la mitad eran civiles; también es difícil estudiarla si no se tiene en cuenta el hecho de que la violencia nazi apuntaba contra una gama muy amplia de "enemigos", tanto militares como políticos, tanto nacionales como "raciales": desde ejércitos

[3] Esta tendencia resulta particularmente visible en uno de los historiadores de la Shoah: Raul Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe*, París, Fayard, 1988 [trad. esp.: *La destrucción de los judíos europeos*, trad. de Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2005].

aliados hasta el comunismo soviético, desde eslavos hasta gitanos, desde miembros de la resistencia hasta homosexuales. A pesar de sus especificidades, el Holocausto no puede ser arrancado de su contexto.

En resumen, si se quiere inscribir la Shoah en su época, su estudio plantea interrogantes imposibles de responder sin adoptar una perspectiva comparatista. ¿Cuál es el lugar del nazismo en el seno de los fascismos europeos? ¿Cómo interactúa con el comunismo soviético? ¿Qué relación mantiene con los genocidios coloniales del imperialismo alemán y europeo, del que es heredero? ¿Es posible relacionarlo con otros genocidios –por ejemplo, el de los armenios– que también se desarrollaron durante una guerra total? Desde hace una década, estas preguntas aparecen en la reflexión de los investigadores. Cuando ellos reconocieron que el Holocausto era un objeto historiográfico, comprendieron que, sin un esfuerzo de contextualización, su conversión en área de investigación separada y autónoma corría el riesgo de convertirse en un obstáculo epistemológico. En otros términos, la Shoah constituye hoy una prueba esencial para cualquier tentativa de historizar el siglo XX. El resultado es que, tras haber sido reconocida como un acontecimiento "excepcional", aparece ahora como una suerte de "modelo" que permite estudiar otras violencias.[4]



GENOCIDIO

La génesis del concepto de "genocidio" reenvía al carácter a la vez singular y comparable de la Shoah. Por un lado, ésta lo engendró durante la Segunda Guerra Mundial; por otro, el

[4] Véase Wulf Kansteiner, "From Exception to Exemplum. The New Approach to Nazism and the 'Final Solution'", en *History and Theory*, vol. 33, núm. 2, 1994, pp. 145-171.

genocidio adquirió una dimensión universal al ingresar en el uso corriente para designar las violencias en masa que jalonaron la historia, mucho antes del siglo XX. El uso de este concepto plantea, no obstante, varios problemas de orden metodológico, esencialmente vinculados con su origen jurídico.[5] Forjado en 1943 por Raphael Lemkin, un jurista de origen judeopolaco exiliado en Estados Unidos, fue adoptado por la ONU en diciembre de 1948 en una resolución extremadamente sintética tendiente a definir y perseguir una serie de actos que la Corte Penal de Núremberg ya había incluido en su estatuto, tres años antes, bajo la categoría de "crímenes de lesa humanidad".[6] La resolución de 1948 es a la vez extensiva y reductora. Extensiva, porque tiende a clasificar en el interior de la categoría de "genocidio" un conjunto de actos muy diferentes, aunque todos convergentes en "la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal". Lemkin aplicaba este nuevo concepto tanto para el exterminio de los judíos como para la persecución de los eslavos o el traslado forzoso de poblaciones llevado a cabo por los nazis en Bélgica y en Alsacia a partir de 1940. De manera casi idéntica, la resolución de la ONU asimila el genocidio, el etnocidio y la depuración étnica, poniendo en un mismo plano el exterminio físico de un grupo, la destrucción de su identidad cultural y su deportación. Al mismo tiempo, la resolución de 1948 define el genocidio de manera reductora, excluyendo de su ámbito cualquier violencia de naturaleza puramente política.[7] A partir de esta constatación, los sociólogos Ted Gurr y

[5] Véase Eric Wenzel, "Le massacre dans les méandres de l'histoire du droit", en David El Kenz (ed.), *Le Massacre, objet d'histoire*, París, Gallimard, 2005, pp. 25-45.

[6] Véase Raphael Lemkin, *Qu'est-ce qu'un génocide?*, París, Rocher, 2008 (véase el anexo con el texto de la Convención de 1948, pp. 259-266).

[7] Véase Omer Bartov, "Seeking the Roots of Modern Genocide. On the Macro- and Microhistory of Mass Murder", en Robert Gellately y Ben Kiernan

Barbara Harff han elaborado el concepto de "politicidio",[8] que posee un mayor rigor analítico, pero que conlleva el riesgo de generar una proliferación semántica a veces incomprensible. La noción de "genocidio", elaborada en términos jurídicos para prevenir y castigar a los culpables de estos actos criminales, posee, en el fondo, una pertinencia limitada para el historiador, quien no debe formular sentencias de culpa o inocencia, sino tratar de interpretar una época y unos acontecimientos, problematizándolos, reconstruyendo su perfil, captando sus causas y su dinámica, penetrando en el universo mental de sus actores.

Al fundarse en la definición extensiva de 1948, algunos investigadores han aplicado el concepto de "genocidio" a los bombardeos angloestadounidenses sobre las ciudades alemanas durante la Segunda Guerra Mundial,[9] a la bomba atómica lanzada sobre Hiroshima y Nagasaki,[10] así como a la catástrofe ecológica de Chernóbil.[11] Más recientemente, lo han adoptado las asociaciones de defensa de los derechos humanos de Argentina y Chile, que reclaman justicia por los crímenes de las dictaduras militares de los años setenta, imponiendo su léxico tanto en los medios como en las ciencias

---

(eds.), *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003, p. 77.

[8] Barbara Harff y Ted Gurr, "Toward Empirical Theory of Genocides and Politicides. Identification and Measurement of Cases since 1945", en *International Studies Quarterly*, vol. 32, núm. 3, 1988, pp. 359-371. Sobre el concepto de "politicidio", véase también Ben Kiernan, "Sur la notion de génocide", en *Le Débat*, marzo-abril de 1999, pp. 179-192.

[9] Eric Markusen y David Kopf, *The Holocaust and Strategic Bombing. Genocide and Total War in the Twentieth Century*, Boulder, Westview Press, 1995.

[10] Leo Kuper, *Genocide. Its Political Use in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1981.

[11] Israel W. Charny, "Toward a Generic Definition of Genocide", en George J. Andreopulos (ed.), *Genocide. Conceptual and Historical Dimensions*, Filadelfia, University of Pennsilvania Press, 1994, pp. 64-94.

sociales.[12] De este modo, el lenguaje jurídico se ha generalizado favoreciendo una comparación basada mucho más en criterios políticos y judiciales (el reconocimiento de crímenes que quedaron impunes) que en preocupaciones de orden epistemológico (la afinidad histórica entre acontecimientos de naturaleza diferente). Según Henry Huttenbach,

> demasiado seguido se ha formulado el reproche de genocidio simplemente para producir un efecto emotivo o para alcanzar un objetivo político, lo que ha provocado que un número creciente de acontecimientos hayan sido calificados de genocidio, vaciando el término de su significación originaria.[13]

En la mayoría de casos, los trabajos que tratan de esbozar las grandes líneas de una teoría general del genocidio partiendo de una perspectiva comparatista se limitan a indicar algunos rasgos comunes de las violencias masivas. En primer lugar, la clasificación de las poblaciones; luego, el debilitamiento y la estigmatización de un grupo designado como enemigo o dañino en los planos político, religioso o étnico; por último, la deportación y el exterminio de la víctimas a cargo de un régimen que centraliza los medios coercitivos del Estado. Aunque el "tipo ideal" derivado es útil y coherente, tiene el defecto de ser puramente descriptivo.[14] Para evitar los escollos de las interpretaciones monocausa-

[12] Por ejemplo, Daniel Feierstein, *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

[13] Henry Huttenbach, "Locating the Holocaust under the Genocide Spectrum. Toward a Methodology and a Categorization", en *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 3, núm. 3, 1988, pp. 289-303.

[14] Véanse, por ejemplo, Helen Fein, *Genocide. A Sociological Perspective*, Londres, Sage, 1990; o Yves Ternon, *L'État criminel. Les génocides au XXe siècle*, París, Seuil, 1995 [trad. esp.: *El Estado criminal. Los genocidios en el siglo XX*, trad. de Rodrigo Rivera, Barcelona, Edicions 62, 1995].

les, que ponen en el mismo plano ideologías extremadamente diferentes y contradictorias, algunos investigadores relacionan los genocidios con políticas "revolucionarias".[15] Pero este desplazamiento semántico no es muy eficaz porque, tras haber incluido el nacionalismo de los Jóvenes Turcos, el comunismo totalitario de Stalin y el racismo biológico nazi, el propio concepto de "revolución" es el que se torna incomprensible e incoherente.

Frente a un uso extensivo y, a sus ojos, inapropiado de la noción de "genocidio", otros investigadores han propuesto restringir de modo radical o fijar una suerte de jerarquía de genocidios, en la cual la Shoah ocuparía una posición aparte. Al apoyarse en el criterio decisivo de la *intencionalidad*, el historiador Bernard Bruneteau excluye las masacres coloniales de la categoría de "genocidios modernos", cuyo punto culminante estaría dado por la Shoah.[16] Steven Katz, por su parte, considera que el concepto de "genocidio" debería designar sólo el Holocausto, mientras que Yehuda Bauer prefiere distinguir entre los genocidios "ordinarios" y el Holocausto; según su opinión, este último se distingue de los otros por su carácter *total*.[17] Si bien todas estas interpretaciones están expresadas en el lenguaje de las ciencias sociales, en realidad se hallan motivadas por la voluntad de atribuir una posición particular a la Shoah en el seno de la memoria colectiva. Al constatar esta interferencia perma-

[15] Robert Melson, *Revolution and Genocide. On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; Eric D. Weitz, *A Century of Genocide. Utopias of Race and Nation*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

[16] Bernard Bruneteau, *Le Siècle des génocides*, París, Armand Colin, 2004 [trad. esp.: *El siglo de los genocidios*, trad. de Florencia Peyrou Tubert y Hugo García Fernández, Madrid, Alianza, 2006].

[17] Steven Katz, "The Uniqueness of the Holocaust. The Historical Dimension", en Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder y Oxford, Westview Press, 1996, pp. 19-38; Yehuda Bauer, *Repenser l'Holocauste*, París, Autrement, 2002, p. 23.

nente entre combates en torno de la memoria y querellas interpretativas, el politólogo Jacques Sémelin sugirió "dejar el término 'genocidio' para sus usos identitarios, militantes y jurídicos", y privilegiar en las ciencias sociales las nociones de "violencias masivas" o de "violencias extremas".[18] Sin seguir al pie de la letra sus indicaciones, será útil igualmente tenerlas en mente al reflexionar sobre la pertinencia y los límites de la comparación entre la Shoah y las otras violencias del siglo XX. En efecto, estudiar la Shoah significa enfrentarse a una serie de problemas que trascienden ampliamente el concepto de "genocidio" y que reclaman otras categorías analíticas. Como lo veremos, el Holocausto condensa, volviéndolos inextricables, varios puntos centrales de las violencias modernas: la relación entre guerra total y depuración étnica, entre colonización y exterminio, entre totalitarismo y sistema de concentración, entre violencia política y violencia racial.

ANTISEMITISMO Y RACISMO

Estudiar la Shoah desde una perspectiva comparatista significa captar las especificidades del antisemitismo nazi en relación con otras formas de antisemitismo existentes en Europa y con otras formas de racismo que acompañaron otras masacres o genocidios en distintas épocas. El antisemitismo no es sólo un discurso o una ideología; se trata de un conjunto de representaciones, de un imaginario, de una cultura y de prácticas sociales que forjan una identidad colectiva.

El antisemitismo nazi se enraizó en un viejo prejuicio, perteneciente a la historia europea, y se transformó en la modernidad. A partir de la segunda mitad del siglo XX, dicho

[18] Jacques Sémelin, *Purifier et Détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, París, Seuil, 2005, pp. 380 y 381.

prejuicio expresaba una reacción difundida respecto de la emancipación de los judíos y permitía cristalizar, como un elemento de demarcación negativo –funcionando como un *código cultural*–, una identidad colectiva incierta, incapaz de hallar los mitos fundadores de un relato nacional positivo.[19] "Inventada" desde arriba, transformada por un proceso de modernización extremadamente rápido, intensivo y desgarrador, la nación debió replegarse sobre sí misma, concibiéndose como una comunidad de exclusión: ser alemán significaba, antes que nada, no ser judío. Después de la Gran Guerra, Hitler logró dotar a este antisemitismo de un carácter nuevo, sincrético y radical. En efecto, *Mein Kampf* llegó a articular, aunque bajo formas groseras y aproximativas, el racismo biológico de tipo cientificista, el darwinismo social, que preconizaba una selección natural de las razas, los estereotipos sociales del antisemitismo tradicional y los nuevos mitos políticos en torno al judío como arquetipo del revolucionario y del subversivo. Hitler confirió a esta mezcla una dimensión política inédita: primero, identificó a los judíos con el liberalismo y el bolchevismo; después, señaló la vía de un renacimiento de Alemania por medio de la lucha contra sus enemigos: las democracias occidentales y, sobre todo, la URSS. Durante la Segunda Guerra Mundial, la lucha se transformó en una *cruzada*, un combate cargado de una fuerza religiosa, vivida como una creencia, una lucha titánica y apocalíptica. Sin embargo, se trata –como lo ha observado Philippe Burrin– de un Apocalipsis sin intervención divina, privado de toda dimensión escatológica, enteramente desplegado bajo formas seculares.[20] Justamente en ese sentido, tal como lo he-

[19] Véase Shulamit Volkov, "Antisemitismus als kultureller Code", en *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Múnich, C. H. Beck, 1990, pp. 13-36.

[20] Philippe Burrin, *Ressentiment et Apocalyspe. Essai sur l'antisémitisme nazi*, París, Seuil, 2004, cap. 3 [trad. esp.: *Resentimiento y apocalipsis. En-*

mos visto en el capítulo anterior, Friedländer califica el antisemitismo nazi de "redentor".[21] A diferencia del antisemitismo tradicional, que hace del judío un chivo expiatorio, el antisemitismo redentor deja de actuar como un simple código cultural para transformarse en política de exterminio.

Aunque el antisemitismo nazi no tenía equivalentes fuera de Alemania, los materiales que componían su síntesis estaban disponibles, en gran escala, en el conjunto del mundo occidental. El darwinismo social había nacido en Inglaterra, mientras que la eugenesia había encontrado una formulación teórica y aplicaciones prácticas en varios países. El antropólogo social francés Georges Vacher de Lapouge, autor de *L'Aryen, son rôle social* (1899), preconizaba la mejora de la raza a través de una selección planificada. El futuro presidente estadounidense Theodore Roosevelt, por su parte, elaboró un programa de esterilización y de detención de personas pertenecientes a categorías sociales peligrosas en un manual racista titulado *The Winning of the West* (1911).[22]

Si la comparación se desplaza hacia las ideologías racistas que inspiraron otras violencias masivas, las afinidades y las diferencias con la Shoah aparecen con bastante claridad. Las masacres coloniales presentan un carácter instrumental que está ausente en el Holocausto. El exterminio de las poblaciones indígenas casi nunca fue una finalidad, sino esencialmente un medio para alcanzar otros objetivos, tales como la apropiación de sus tierras y recursos o la represión de su resistencia ante la conquista. Las ideologías y la litera-

---

sayo sobre el antisemitismo nazi, trad. de Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Katz, 2006].

[21] Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 1: *Les années de persécution 1933-1939*, París, Seuil, 1997, cap. 3 [trad. esp.: *El Tercer Reich y los judíos (1933-1939)*, vol. 1: *Los años de la persecución*, trad. de Ana Herrera Ferrer, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009].

[22] Sobre la historia de la eugenesia, véase André Pichot, *La Société pure. De Darwin à Hitler*, París, Flammarion, 2000.

tura que las justifican, sin embargo, suelen ser tan radicales y estar tan "científicamente" argumentadas como el antisemitismo nazi (del que constituyen una de sus premisas). En 1864, la Sociedad antropológica de Londres organizó un congreso en el que uno de los principales colaboradores de Darwin, Alfred Russel Wallace, presentó la "extinción de las razas inferiores" en el mundo colonial como una ilustración de la "ley de la selección natural".[23] En *La evolución social*, un manual de darwinismo social entre los más leídos a fines del siglo XIX, Benjamin Kidd ratificó esta idea, destacando que los "rudos métodos de la conquista" se limitaban a acelerar los efectos de una ley natural.[24] La propaganda que acompañaba estas masacres recuerda, en ciertos aspectos, las directivas impartidas a la Wehrmacht en el frente oriental, a partir del verano de 1941, que explicaban la necesidad de proceder al exterminio de los judíos, a la eliminación de los comisarios políticos del Ejército Rojo y a la sumisión de los *Untermenschen* [subhumanos] eslavos.[25] Hay muchos ejemplos que podrían ilustrar estas afinidades semánticas, desde la guerra de Argelia de 1830 hasta la de Etiopía de 1935 (desde las humaredas *[enfumades]* del mariscal Bugeaud hasta los bombardeos químicos de su homó-

[23] Alfred Russel Wallace, "The Origins of Human Races ant the Antiquity of Man Deduced from the Theory of Natural Selection", en *Journal of Anthropological Society*, 1864, pp. CLXIV y CLXV. Véase al respecto Enzo Traverso, *La Violence nazie. Une généalogie européenne*, París, La Fabrique, cap. 2 [trad. esp.: *La violencia nazi. Una genealogía europea*, trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[24] Benjamin Kidd, *Social Evolution*, Nueva York, MacMillan, 1894, pp. 48 y 49 [trad. esp.: *La evolución social*, Madrid, La España Moderna, s./f.].

[25] Véase una selección de estas directivas en Hannes Heer, "Der Logik des Vernichtungskrieges. Wehrmacht und Partisanenkampf", en Hannes Heer y Klaus Naumann (eds.), *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944*, Hamburgo, Hamburger, 1995, pp. 104-156; Omer Bartov, *L'Armée d'Hitler. La Wehrmacht, les nazis et la guerre*, París, Hachette, 1999, pp. 176-200.

logo Badoglio).[26] En 1851, Peter Burnett, gobernador del muy joven estado de California, reivindicó una "guerra de exterminio [...] hasta la extinción de los pieles rojas".[27] Algunas décadas más tarde, el presidente Theodore Roosevelt explicó que la aniquilación de los indios había sido un hecho "en el fondo benéfico e inevitable".[28] Igualmente conocida es la "orden de aniquilación" *(Vernichtung Befehl)* dada por el general alemán Von Trotha contra los hereros en 1904, cuyo lenguaje –una "guerra racial" *(Rassenkampf)* contra "pueblos en declive" *(sterbenden Völker)*– prefigura la guerra nazi contra la URSS y los judíos.[29] En este caso, el comparatismo ilumina tanto la singularidad del nazismo en relación con el imperialismo clásico –por tanto, el carácter heterogéneo de sus crímenes– como la relación de filiación que los vincula. La atención que la historiografía presta a la comparación del nazismo con las violencias coloniales es asombrosamente escasa, si se tiene en cuenta que la Shoah se puso en práctica en medio de una guerra contra la URSS concebida como una típica guerra colonial. En esta guerra de conquista del "espacio vital", la sumisión de los eslavos y la eliminación de los judíos acercaban de manera emblemática dos figuras negativas de la alteridad, construidas desde hacía al menos dos siglos en el seno de la cultura europea: el *judío* y

[26] Véase Marc Ferro, "La conquête de l'Algérie", en Marc Ferro (ed.), *Le Livre noir du colonialisme*, París, Robert Laffont, 2003, pp. 490-502 [trad. esp.: *El libro negro del colonialismo*, trad. de Carlo Caranci, Madrid, La esfera de los libros, 2005]; Angelo del Boca, *I gas di Mussolini. Il fascismo e la guerra d'Etiopia*, Roma, Riuniti, 1996.

[27] Citado en David E. Stannard, *American Holocaust. The Conquest of the New World*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, p. 144.

[28] *Ibid.*, p. 245.

[29] Véanse Gesine Krüger, *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewusstsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999; Isabel Hull, *Absolute Destruction. Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, cap. 2.

el *indígena*.[30] Esta laguna historiográfica es una herencia del eurocentrismo que dominó durante mucho tiempo en la cultura occidental.

Por su parte, los investigadores del movimiento poscolonial tienen tendencia a invertir la perspectiva, adoptando a menudo un enfoque igualmente unilateral. De ahí se deriva una sorprendente división entre los historiadores. Para unos, la Shoah ha sido un acontecimiento único; para otros, la enésima masacre occidental. Citando a Hannah Arendt, Saul Friedländer escribió que los nazis se habían arrogado el derecho de "decidir quién debe y no debe habitar este planeta", captando en esta pretensión "una suerte de límite teórico exterior" que, según su opinión, "ha sido alcanzado sólo una única vez en la historia moderna".[31] Con una actitud similar, como hemos visto en el capítulo anterior, otros percibieron en la Shoah un "*no man's land* de la comprensión",[32] e incluso una "masacre ontológica" irreductiblemente singular.[33] Por una suerte de antinomia cultural absolutamente simétrica, los historiadores poscoloniales no son muy proclives a reconocer en la Shoah una unicidad, cualquiera sea su índole. Tal como escribió al respecto Vinay Lal, "desde el punto de vista de los investigadores de Asia y del tercer mundo, el Holocausto transfirió a los pueblos europeos la violencia que las potencias coloniales in-

[30] Véase Enzo Traverso, *La Violence nazie*, *op. cit.*, p. 27.

[31] Saul Friedländer, *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 82 y 83. La cita se ha extraído de Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, París, Gallimard, 1991, p. 448 [trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1967].

[32] Dan Diner, "Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus", en Dan Diner (ed.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1987, p. 73.

[33] George Steiner, "La longue vie de la métaphore", en *Écrits du temps*, núm. 14-15, 1987, p. 16.

fligieron a los 'nativos' del mundo entero durante casi cinco siglos".[34] Esta división, que se debe en el fondo a dos perspectivas distintas sobre el pasado, ya había encontrado su expresión acabada en la literatura. En *Los hundidos y los salvados*, su último ensayo publicado unos meses antes de morir, Primo Levi definió el Holocausto como un *unicum* de la historia.

> A pesar del horror de Hiroshima y Nagasaki, la vergüenza de los gulags, la inútil y sangrienta campaña de Vietnam, el autogenocidio camboyano, los desaparecidos de la Argentina y todas las guerras atroces y estúpidas a las que hemos asistido después –escribe en las últimas líneas de su prefacio–, el sistema de campos de concentración nazi sigue siendo una cosa única, tanto por sus dimensiones como por su calidad.[35]

Para Aimé Césaire, en cambio, el nazismo no fue más que la reproducción, en pequeña escala, de la violencia colonial. En un artículo escrito en 1948 para el centenario de la abolición de la esclavitud en Francia, sugirió que "la Alemania nazi no hizo más que aplicar en pequeño a Europa lo que Europa occidental aplicó durante siglos a las razas que habían tenido la audacia o la torpeza de cruzarse en su camino".[36] Unos años

[34] Vinay Lal, "Genocide, Barbaric Others, and the Violence of Categories", en *American Historical Review*, vol. 103, 1998, p. 1188. Pero el poscolonialismo está presente también en la historiografía europea. Según Jürgen Zimmerer, la violencia nazi presentaba todos los rasgos de un genocidio colonial, sólo que bajo una forma más "organizada, centralizada y burocratizada" (Jürgen Zimmerer, "Colonialism and the Holocaust. Towards an Archeology of Genocide", en Dirk Moses [ed.], *Genocide and Settler Society*, Nueva York, Barghahn Books, 2004, p. 68).

[35] Primo Levi, *Les Naufragés et les Rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, París, Gallimard, 1989, p. 21 [trad. esp.: *Los hundidos y los salvados*, trad. de Pilar Gómez Bedate, Barcelona, El Aleph, 1989].

[36] Aimé Césaire, "Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage", en Victor Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, París, Presses Universitaires de France, 1948, p. 18. Citado en Dino Constantini, *Mision civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, París, La

más tarde, en su *Discurso sobre el colonialismo*, ratificó esta idea explicando que la especificidad del nazismo consistía en la adopción, ante los pueblos europeos, "de procedimientos colonialistas que sólo incumbían hasta el momento a los árabes de Argelia, los culíes de India y los negros de África".[37]

Varias características que concentra el Holocausto estaban presentes en otras experiencias históricas de violencia masiva. La deportación, el universo del campo de concentración, el trabajo forzoso, la marcación de las víctimas, la racionalidad administrativa y la tecnología criminal no son peculiaridades nazis, puesto que ya habían sido experimentadas durante siglos, desde las tratas negreras hasta la deportación de los kulaks, pasando por el genocidio de los armenios.[38] En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt había captado en la síntesis entre administración y masacre perpetrada por los británicos en África una anticipación de la violencia nazi.[39] La tecnología particular de la Shoah (las cámaras de gas) había sido puesta a punto entre 1939 y 1941 para la eutanasia de los enfermos mentales, un "holocausto" que Raul Hilberg consideró con razón como "la prefiguración conceptual al mismo tiempo que técnica y administrativa de la

Découverte, 2008, p. 178. Los intelectuales afroestadounidenses defendían posiciones análogas. Véase Oliver Cox y W. E. B. du Bois, *The World and Africa* [1947], citado en Dirk Moses, "Empire, Colony, Genocide. Keywords and the Philosophy of the History", en Dirk Moses (ed.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Nueva York, Berghahn Books, 2008, p. 35.

[37] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, París, Présence africaine, 2004, p. 14 [trad. esp.: *Discurso sobre el colonialismo*, trad. de Beñat Baltza Álvarez, Juanmari Madariaga y Mara Viveros Vigoya, Madrid, Akal, 2006].

[38] Véase, por ejemplo, a propósito de la deportación y la marcación de las víctimas, Seymour Drescher, "The Atlantic Slave Trade and the Holocaust. A Comparative Analysis", en Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique?*, *op. cit.*, pp. 65-86.

[39] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* [1951], París, Gallimard, col. Quarto, 2002, p. 187 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1974].

'Solución final'".[40] Podemos calificar a la Shoah de crimen "único" en la historia, pero no hay duda de que tuvo predecesores y de que su singularidad se debía, sobre todo, a la fusión de varios elementos ya presentes, de manera separada, en la historia de Europa y del colonialismo. La serialización de las prácticas asesinas se había iniciado con la guillotina, en la época de la Revolución Industrial, y se había acelerado poderosamente con las masacres sistemáticas de la Gran Guerra, trauma que hizo que un continente descubriera la violencia moderna y la muerte anónima masiva. Los guetos, las ejecuciones a cielo abierto, las deportaciones y los campos de exterminio estaban estrictamente vinculados con el proyecto nazi de colonización de la Europa central y oriental, lo que implicaba el traslado forzoso y la esclavitud de las poblaciones eslavas. La "Shoah por balas" era indisociable de la lucha contra los partisanos *(Partisanenbekämpfung)* y de la destrucción del bolchevismo. En otros términos, el Holocausto se presenta como una síntesis de masacre colonial, depuración étnica, *nation-building* totalitaria y politicidio. Para varios historiadores de las violencias del siglo XX, estos rasgos explican su carácter paradigmático. En este sentido, el africanista Jean-Pierre Chrétien escribió que el genocidio de los tutsis en Ruanda evidenciaba una forma de "nazismo tropical", y el historiador estadounidense Ben Kiernan captó ciertas afinidades fundamentales entre la Shoah y el genocidio de los Jemeres Rojos en Camboya.[41]

Los propios actores de la Shoah, tanto los perpetradores como las víctimas, solían establecer una relación con

[40] Raul Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe*, *op. cit.*, p. 757.

[41] Jean-Pierre Chrétien, "Un nazisme tropical au Rwanda? Image ou logique d'un génocide", en *Vingtième Siècle*, núm. 48, 1995, pp. 131-142; Ben Kiernan, *Le Génocide au Cambodge 1975-1979*, París, Gallimard, 1998 [trad. esp.: *El régimen del Pol Pot. Raza, poder y genocidio en Camboya bajo el régimen de los Jemeres Rojos, 1975-1979*, trad. de Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2010].

otros genocidios, especialmente con el de los armenios durante la Primera Guerra Mundial. Hitler lo evocó durante su discurso ante los principales responsables de la Wehrmacht reunidos en Obersalzberg el 22 de agosto de 1939, en la víspera de la invasión a Polonia. Tras haber descripto el carácter destructor y criminal que inevitablemente adquiría la guerra para la conquista del "espacio vital", concluía su intervención con una pregunta retórica supuestamente tranquilizadora: "Y al final, ¿quién se acuerda hoy de la aniquilación de los armenios?".[42] En esa fecha, todavía no existía un plan de exterminio de los judíos, pero la fugaz alusión revela una disposición mental a la masacre e indica un vínculo, del que los nazis eran conscientes, entre el exterminio de los judíos y el de los armenios. Los judíos, por su parte, habían reflexionado sobre la tragedia armenia y habían captado en ella todos los elementos de una catástrofe que amenazaba con aniquilarlos. Como lo ha mostrado la historiadora Raya Cohen, *Los cuarenta días del Musa Dagh* (1933), la novela de Franz Werfel que describe la resistencia armenia en la persecución turca, se había vuelto una lectura muy preciada en el gueto de Varsovia.[43]

Alemania nazi y España inquisitorial

La comparación entre el antisemitismo racial de la Alemania nazi y el "protorracismo" de la España inquisitorial alimenta un gran debate desde hace décadas. Especialistas del mundo sefaradí como Yosef H. Yerushalmi y Benzion Netanyahu han echado luz sobre las sorprendentes afinidades entre las leyes

[42] Citado en Michael R. Marrus, *The Holocaust in History*, *op. cit.*, p. 20.

[43] Véase Raya Cohen, "Le génocide arménien dans la mémoire collective juive", en *Les Cahiers du Judaisme*, núm. 3, 1988, pp. 113-122; Franz Werfel, *Les Quarante Jours de Musa Dagh*, París, Le Livre de Poche, 1997 [trad. esp.: *Los cuarenta días del Musa Dagh*, Madrid, Losada, 2003].

de Núremberg de 1935 y los estatutos de *"limpieza de sangre"** que constituyeron la base jurídica de las persecuciones de los judíos y de los musulmanes, y luego de los conversos, en la España del rey Fernando el Católico y de la reina Isabel de Castilla.[44] Pero sus trabajos se han topado con críticas que –inspiradas en interpretaciones clásicas de la Inquisición (Yitzhak Baer, Claudio Sánchez Albornoz)–[45] no aceptan la comparación entre persecuciones de matriz religiosa y prácticas de exterminio fundadas en un racismo moderno de tipo biológico. Una obra reciente de Christiane Stallaert reabre la cuestión en términos nuevos, superando las fronteras de una querella puramente historiográfica y adoptando un enfoque interdisciplinar que se nutre de las contribuciones de la lingüística y la antropología.[46] Según su óptica, a pesar de sus diferentes ideologías, ligadas a contextos históricos y culturales evidentemente inasimilables, el nazismo y el casticismo no serían más que dos variantes de un mismo etnocentrismo "erigido en religión política".[47] Ambos desarrollaron su propio léxico compuesto de palabras a menudo intraducibles, a menos que se caiga en imprecisiones y contrasentidos, tales como los adjetivos *völkisch* o *castizo*. A diferencia del nacionalismo *völkisch*, centrado en el mito ario y teorizado con ayuda del lenguaje

* Todos los términos en español que están en itálicas en este apartado se encuentran en español en el original. [N. de T.]

[44] Benzion Netanyahu, *The Origins of Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Nueva York, Random House, 1995, pp. 1141-1146 [trad. esp.: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, trad. de A. Alcalá y C. Morón Arroyo, Barcelona, Crítica, 1999]; Yosef H. Yerushalmi, "Assimilation et antisémitisme racial: le modèle ibérique et le modèle allemand", en *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, París, Chandaigne, 1998, pp. 255-292.

[45] Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998; Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico* [1956], 2 vols., Barcelona, Edhasa, 1985.

[46] Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

[47] *Ibid.*, p. 22.

cientificista de la biología racial, el casticismo postulaba la primacía de un linaje cristiano (*"cristiano viejo"*). Pero el hiato de varios siglos que separa la formulación de estas dos ideologías no debe esconder su raíz común: la definición de una identidad de grupo basada en un etnocentrismo exclusivo, negador de cualquier forma de alteridad. Las afinidades entre ambas ideologías se descubren hasta en sorprendentes correspondencias lingüísticas: Hitler y los reyes católicos prometían *"aniquilar" (vernichten)* y *"extirpar" (ausrotten)* a sus enemigos: los judíos, los infieles y los musulmanes.[48]

El casticismo hacía alarde de su carácter religioso, pero mostraba en sus prácticas (así como también en los dispositivos legislativos que las justificaban) su naturaleza de proyecto etnocéntrico. Al romper con una tradición católica que, desde la Edad Media, preconizaba la conversión de los judíos –y luego de los musulmanes– a fin de asimilarlos dentro de la comunidad cristiana, a partir de mediados del siglo XV los reyes españoles desarrollaron una forma completamente nueva de etnocentrismo. La defensa del catolicismo significaba entonces la preservación de un linaje *"cristiano viejo"* cuyo corolario inevitable era el acoso, la discriminación y finalmente la persecución de los conversos (marranos y *moriscos*). Como lo ha mostrado Benzion Netanyahu en *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, la gran mayoría de las víctimas de la Inquisición no eran criptojudíos o *moriscos* que practicaban a escondidas su antigua fe, sino cristianos nuevos que se consideraban católicos y que eran percibidos como tales por su entorno. Por consiguiente, su persecución no tenía que ver con su religión sino con su origen "impuro". Las leyes sobre la *limpieza de sangre* constituyeron, entonces, un dispositivo racista *ante litteram* que develaba la verdadera naturaleza etnocéntrica del

[48] Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura, op. cit.*, pp. 105 y 106.

combate por la defensa de la religión católica. Se trataba, en otros términos, de una política racista que utilizaba argumentos "conformes al sistema moral dominante".[49]

Por el contrario, las leyes raciales elaboradas por el nazismo exhibían su carácter secular y reivindicaban un estatus científico –pretendían calcular la cantidad de sangre aria y judía presente en cada individuo, y definían así diferentes categorías de mestizos *(Mischlinge)*–, pero su aplicación seguía forzosamente vinculada al uso de las listas que censaban a los miembros de las comunidades israelitas. Dicho de otro modo, un *Mischling* de segundo grado (que poseía un cuarto de sangre judía) era un individuo que tenía un abuelo que pertenecía a una *jüdische Gemeinde*, es decir, a una comunidad religiosa.[50] Este cruce muestra a la vez la dimensión moderna del oscurantismo católico y los rasgos arcaicos del antisemitismo racial, incapaz de librarse de su matriz religiosa. Tanto en la España inquisitorial como en la Alemania nazi, los dispositivos de persecución tenían varias instancias –eliminar a los judíos y a los conversos de la función pública, excluirlos de los privilegios eclesiásticos, golpear a las capas sociales dinámicas que amenazaban con desestabilizar las estructuras tradicionales de la sociedad, consolidar el poder político explotando los prejuicios populares, etc.–, pero su base seguía siendo racial.

Dos años marcan momentos históricos cruciales: 1492 y 1941. El año 1492, acta de nacimiento convencional del mundo moderno, fue la encrucijada en la que convergieron tres acontecimientos decisivos: no sólo el descubrimiento del Nuevo Mundo, sino también la culminación de la *Reconquista*, durante la caída de Granada, y el comienzo de la expulsión de judíos y musulmanes de la España cristianizada.

[49] Benzion Netanyahu, *The Origins of Inquisition...*, *op. cit.*, p. 925.

[50] Véase Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 1, *op. cit.*, cap. 5.

El año 1941, por su parte, constituyó una etapa crucial en el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial con la ofensiva alemana contra la Unión Soviética, en la que los diferentes objetivos de la guerra nazi se "sincronizaron" en una *Blitzkrieg* [guerra relámpago] de una ferocidad y una violencia extraordinarias. Las asimetrías de esta comparación son evidentes: el año 1492 coronaba una reconquista iniciada unos siglos antes, mientras que el año 1941 marcaba el inicio de una ofensiva que fracasaría en dos años y medio; pero más allá de éstas, se imponen algunas analogías. La *Reconquista* no se limitaba a la cristianización de los antiguos territorios musulmanes: implicaba su recolonización a través de grupos de vieja estirpe cristiana, al igual que la conquista del *Lebensraum* [espacio vital] era concebida por los nazis como un proceso de colonización intensiva de la Europa oriental a través de poblaciones de raíz germánica *(Volkdeutsche)*. España se vació de sus judíos y musulmanes, expulsados o conversos, mientras que los judíos de Europa central y oriental fueron exterminados. El genocidio de las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo respondía a criterios similares: fueron el blanco de una campaña de aniquilación que los asimilaba unas veces a una subhumanidad bestial, otras veces a los infieles y a los "impuros". Dicho de otro modo, la conquista del Nuevo Mundo implicaba a la vez su cristianización y su colonización a través de grupos de cristianos viejos. Se trata de un elemento esencial del genocidio que, desde ya, no anula los otros –la dimensión "microbiana", la fragmentación de las sociedades indias, la superioridad técnica de los españoles, la fragilidad de las civilizaciones mesoamericanas frente al choque con el mundo occidental–,[51] pero sin el cual el con-

[51] La referencia en la materia sigue siendo Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde*, vol. 1: *De la découverte à la conquête, une expérience européenne, 1492-1550*, París, Fayard, 1991 [trad. esp.: *Historia del Nuevo Mundo*, vol. 1: *Del descubrimiento a la Conquista. La expe-*

junto del proceso resultaría incomprensible. Los ideólogos que teorizaban y justificaban estas formas de persecución no eran los mismos: en la España inquisitorial eran teólogos; en la Alemania nazi eran tecnócratas y científicos (médicos, eugenistas, antropólogos, demógrafos, economistas); pero en ambos casos sus elecciones se llevaban a cabo con los medios de los que disponían dos Estados que estaban entre los más poderosos de sus respectivas épocas. Stallaert sugiere que el Santo Oficio desempeñó en España un papel comparable al de la Gestapo en el Tercer Reich.[52] La expulsión de los judíos y los musulmanes fue implementada movilizando los recursos de las empresas comerciales y marítimas de varios países europeos, lo que suponía un dispositivo burocrático y técnico que bien podría ser considerado como el equivalente, en la Europa de fines del siglo XV e inicios del XVI, de la maquinaria de persecución y exterminio nazi durante la Segunda Guerra Mundial.[53] Desde esta perspectiva, Goebbels no sería más que la versión secular de Torquemada.

Si bien el concepto de genocidio es válido para la conquista del Nuevo Mundo, su aplicación en el caso del casticismo monárquico español se torna más discutible. Al considerar los precedentes históricos del Holocausto, Raul Hilberg distingue varias etapas –conversión, expulsión, aniquilación–, y precisa que el nazismo es el único que alcanzó la última. Explica que el proceso de destrucción nazi "no se desarrolló en absoluto por generación espontánea", sino que fue el resultado de una "evolución cíclica". Y esboza el siguiente esquema:

> Los misionarios del cristianismo habían terminado diciendo esencialmente: "Ustedes no tienen el derecho a vivir entre no-

---

riencia europea, 1492-1550, trad. de María Antonia Neira Bigorra, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].

[52] Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura*, *op. cit.*, p. 200.

[53] *Ibid.*, pp. 294 y 295.

> sotros si siguen siendo judíos". Después de ellos, los dirigentes seculares proclamaron: "Ustedes no tienen derecho a vivir entre nosotros". Por último, los nazis alemanes decretaron: "Ustedes no tienen derecho a vivir".[54]

Los judíos y los musulmanes que residían en la España inquisitorial se enfrentaban a una alternativa, la conversión o la expulsión, pero no fueron víctimas de un genocidio.[55]

Los historiadores que han establecido un paralelo entre el antisemitismo nazi y el racismo de la Inquisición española han constatado afinidades fenomenológicas, pero no homologías. Yerushalmi insiste especialmente en este aspecto:

> Aunque obsesivo y fundado en argumentos teóricos, el racismo que subyacía en las categorías de pureza de sangre no tenía las pretensiones totalizantes de las ideologías modernas. La Inquisición, a pesar de todos sus excesos, no era la Gestapo; los antisemitas españoles y portugueses no eran nazis. Nada de genocidio aquí. Los teóricos más virulentos de la limpieza nunca predicaron el exterminio físico de los cristianos nuevos, en el peor de los casos proponían su expulsión...[56]

Según Yerushalmi, los nazis no debían nada a sus antepasados ibéricos, cuyas prácticas racistas y antisemitas nunca habían sido una fuente de inspiración para ellos. Stallaert

[54] Raul Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe*, *op. cit.*, p. 16.

[55] Henry Kamen, "The Secrets of the Inquisition", en *The New York Review of Books*, vol. 43, núm. 2, 1996. La idea del genocidio subyace a cualquier argumentación de Stallaert, quien usa sistemáticamente expresiones tales como "dinámica genocida", "dos totalitarismos", "sociedades ejecutoras", "'Solución final' de la cuestión morisca" (*Ni una gota de sangre impura*, *op. cit.*, pp. 75, 193, 307 y 289).

[56] Yosef H. Yerushalmi, "L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle? De la *limpieza de sangre* espagnole au nazisme: continuités et ruptures", en *Esprit*, marzo-abril de 1993, pp. 49 y 50.

se ve obligada a reconocerlo, sugiriendo al respecto la idea de un encuentro fallido.[57] A propósito de España, Hitler se debatía entre la admiración y el desprecio: admiración por un imperio que había brillado en el pasado y que había sido capaz de expulsar a sus enemigos en el momento de su apogeo; desprecio por los colonizadores del Nuevo Mundo, quienes habían creado un gigantesco *melting-pot* a escala continental. En *Mein Kampf* elogiaba la colonización anglosajona que, en Estados Unidos, había desembocado en el exterminio casi total de los indígenas y en la instalación de un sólido sistema de segregación racial. Por su parte, Francisco Franco reafirmaba la naturaleza religiosa de su antisemitismo, heredero de una tradición castiza ajena al racismo biológico de su aliado alemán.

En el plano ideológico, el nazismo era una mezcla peculiar de anti-Ilustración, contrarrevolución y culto por la técnica moderna, de eugenesia y racismo biológico. Compartía con el franquismo los dos primeros componentes de la mezcla, pero no los otros. En su cruzada contra la *anti-España*, el franquismo podía "racializar" al enemigo (el "rojo", el judío, el infiel), pero su violencia de erradicación tenía la ambición de restaurar la "España eterna" apoyándose en sus fuerzas tradicionales, y no de erigir un Estado racial fundado en prácticas eugenésicas de eutanasia y genocidio. Cabe recordar que el único proyecto auténticamente fascista surgido en España, el de la primera Falange, se definía ideológicamente como una alternativa al casticismo. Tal como lo ha mostrado de manera brillante Ismael Saz Campos, la edificación del régimen franquista implicaba una catolización de la Falange y el abandono de sus ambiciones totalitarias, gracias a una metamorfosis iniciada a partir del final de la Guerra Civil. La Falange, nacida como un movi-

[57] Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura*, *op. cit.*, p. 373.

miento nacionalista y racista resueltamente moderno, se transformó en "guardiana de la Fe".[58]

Todas estas separaciones indican un obstáculo adicional para comparar el nazismo con el casticismo, que estriba en la diferencia de sus duraciones y que torna prácticamente imposible una aproximación diacrónica. Por un lado, estamos ante una experiencia histórica que se extiende durante toda una época, a caballo de varios siglos; y por el otro, ante un régimen que marcó profundamente la historia del siglo XX, pero cuya existencia fue bastante efímera. Si el genocidio de los judíos tuvo un carácter fulminante, entre 1941 y 1945, el de los indígenas del Nuevo Mundo se continuó durante un siglo, y desembocó en la cristianización y la asimilación cultural –o más bien en una forma inédita de sincretismo cultural– de los sobrevivientes. A varios siglos de distancia, la herencia de la Conquista es un continente mestizo. La utopía hitleriana de la conquista del "espacio vital" alemán, por su parte, fue una parábola de corta duración, que nació en la euforia del ataque de junio de 1941 contra la URSS y que naufragó en los padecimientos de Estalingrado, en enero de 1943.

Las persecuciones inquisitoriales (y el genocidio de los indígenas en el Nuevo Mundo) inscriben de lleno a España en la historia del racismo occidental, incluso le otorgan un papel pionero. Sin embargo, esto no nos autoriza a situar en España los orígenes del nazismo.



TOTALITARISMO

Desde hace más de medio siglo, las violencias políticas se comparan con la ayuda del concepto de "totalitarismo", uno de los grandes *topos* de la historia intelectual del si-

[58] Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 319.

glo XX.[59] En el marco de la teoría y de las ciencias políticas, que se ocupan de definir la naturaleza y las formas del poder elaborando una tipología de los regímenes políticos, hoy se acepta este concepto casi de manera unánime. Pocos analistas se atreverían a discutir la emergencia, en el transcurso del siglo XX, de sistemas de dominación que no entren en las categorías tradicionales –dictadura, tiranía, despotismo– elaboradas por el pensamiento político clásico, desde Aristóteles hasta Weber. La definición que Montesquieu da de su "despotismo" –un poder absoluto y arbitrario, sin ley, fundado en el miedo– se adapta mal a estos regímenes. El siglo XX dio nacimiento a poderes caracterizados, según la definición de Hannah Arendt, por una fusión inédita de *ideología* y *terror*, que buscaron remodelar globalmente la sociedad por medio de la *violencia*. En el marco de la historiografía y de la sociología política, por el contrario, la idea de totalitarismo está lejos de alcanzar la unanimidad. Aparece limitada, estrecha, ambigua, por no decir inútil si, más allá de las afinidades superficiales de los sistemas políticos "totalitarios", se quiere captar su naturaleza social, su origen, su génesis, su dinámica global, sus logros. Según la definición clásica –que sistematizaron Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski durante los años cincuenta–, el totalitarismo supone diferentes elementos correlacionados e indisociables, igualmente presentes en el nazismo y en el comunismo. En primer lugar, la supresión del Estado de derecho fundado en la separación de poderes –por lo tanto, el control del Ejecutivo– y la eliminación de la democracia representativa, que reconocen las libertades individuales y colectivas a través de una carta constitucional. En se-

[59] Para una síntesis, véanse Enzo Traverso (ed.), *Le Totalitarisme. Le XX^e^ siècle en débat*, París, Seuil, 2001 [trad. esp.: *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001]; Abbot Gleason, *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War*, Nueva York, Oxford University Press, 1995; Wolfgang Wippermann, *Totalitarismustheorien*, Darmstadt, Primus, 1997.

gundo lugar, la introducción de la censura y la instauración del monopolio estatal sobre los medios de comunicación a fin de imponer una ideología oficial. En tercer lugar, un partido único dirigido por un líder carismático, objeto de culto casi religioso practicado por la masa de sus seguidores. En cuarto lugar, la violencia como forma de gobierno, gracias al emplazamiento de un sistema de campos de concentración tendientes a la exclusión e incluso a la eliminación de los adversarios políticos y de los grupos o individuos considerados ajenos a una comunidad homogénea en los planos político, nacional o racial. Por último, un fuerte intervencionismo estatal marcado por una planificación autoritaria y centralizada de la economía.[60] Aunque el conjunto de estas características pueden advertirse fácilmente en el nazismo y en el comunismo soviético, es necesario reconocer que esta definición resulta como mínimo estática y superficial. En su tipo ideal, el totalitarismo es un modelo abstracto que, a menudo, se corresponde más con las fantasías literarias de George Orwell que con el funcionamiento real de los regímenes fascistas o comunistas. Una simple mirada sobre el origen, la evolución y el contenido social de estos regímenes revela diferencias muy profundas en cuanto a la duración, la ideología y el contenido social de ambos. La *duración*: el nazismo conoció una radicalización progresiva durante 12 años hasta su caída final; la URSS, una sucesión de etapas (revolucionaria, autoritaria, totalitaria y postotalitaria) que se extendieron durante setenta años. La *ideología*: el estalinismo reivindicaba, radicalizaba y caricaturizaba la herencia de la Ilustración; el nazismo creaba una síntesis sorprendente de cientificismo y de *Gegen-Aufklärung* [contra-Ilustración] radical. El *contenido social:* gracias a una revolución, el comunismo expropió a las viejas

[60] Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Harvard University Press, 1956 [trad. esp.: *Dictadura totalitaria y autocracia*, 2ª ed., Buenos Aires, Libera, 1975].

elites dominantes y estatizó la economía, mientras que el régimen hitleriano preservó el sistema capitalista.

Las dos violencias totalitarias, aunque extremas ambas, también eran de naturaleza diferente. La del comunismo soviético fue esencialmente *interna* a la sociedad que buscaba someter, normalizar, disciplinar, pero también transformar y modernizar a través de métodos autoritarios, coercitivos y criminales. Las víctimas del estalinismo casi siempre fueron ciudadanos soviéticos. La violencia del nazismo, en cambio, se proyectó fundamentalmente hacia el *exterior*.[61] Después de una primera fase de "normalización" represiva de la sociedad alemana *(Gleichschaltung)*, intensa pero rápida, la violencia nazi se desató a lo largo de la guerra como una ola de terror rigurosamente codificada. Dirigida primero contra grupos humanos y sociales excluidos de la comunidad del *Volk* (judíos, gitanos, discapacitados, homosexuales), se extendió luego a las poblaciones eslavas, a los prisioneros de guerra y a los deportados antifascistas (cuyo tratamiento respondía a una jerarquía racial precisa). Un analista lúcido como Raymond Aron señaló con claridad la diferencia entre el estalinismo y el nazismo: el primero condujo al *campo de trabajo*, o sea, a una forma de violencia vinculada con un proyecto de transformación autoritaria de la sociedad; el segundo, a la *cámara de gas*, es decir, al exterminio como finalidad en sí misma, inscripto en un propósito de purificación racial.[62] Asimismo, ambos desplegaban dos modelos antinómicos de racionalidad. Por un lado, una racionalidad con arreglo a fines (modernizar la sociedad) acompañada por una irracionalidad territorial sobre los medios empleados (trabajo forzoso, ex-

[61] Véase Ulrich Herbert, "Nazismo e stalinismo. Possibilità e limiti di un confronto", en Marcello Flores (ed.), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Milán, Bruno Mondadori, 1998, pp. 37-66.

[62] Raymond Aron, *Démocratie et Totalitarisme*, París, Gallimard, col. Folio, 1965, pp. 298 y 299 [trad. esp.: *Democracia y totalitarismo*, Barcelona, Seix Barral, 1968].

plotación "militar-feudal" del campesinado, etc.); por otro lado, una racionalidad instrumental llevada al extremo (el exterminio concebido según los métodos de la producción industrial) puesta al servicio de un objetivo social completamente irracional (la dominación del *Volk* germánico). Esta diferencia no es marginal, pero no aparece en el concepto de "totalitarismo", que se limita a tomar en consideración sólo las analogías. En los campos de exterminio nazis, los métodos de producción industrial, las reglas de administración burocrática, la división del trabajo, los resultados de la ciencia (el Zyklon B) se utilizaban con el objetivo de eliminar a un pueblo considerado incompatible con el orden "ario". Durante la guerra, la política nazi de exterminio resultó irracional, incluso en los planos económico y militar, puesto que se realizó gracias a la movilización de recursos humanos y de medios materiales sustraídos, de hecho, al esfuerzo de guerra y destruyendo además a una parte de la fuerza de trabajo presente en los campos. En la URSS, en cambio, los deportados *(zek)* eran "usados" y "consumidos" de a millones para desmontar regiones, extraer minerales, construir vías férreas y tendidos eléctricos, a veces para crear auténticos centros urbanos. Se adoptaban procedimientos "bárbaros" y coercitivos, que solían emparentarse con formas de "exterminio por medio del trabajo", para modernizar el país y construir el socialismo. Según Anne Applebaum, la paradoja del estalinismo reside en el hecho de que el gulag fue lo que "llevó la civilización" a Siberia. Durante los años treinta, los campos soviéticos se habían convertido en "auténticos colosos industriales" en donde trabajaban dos millones de deportados.[63] En la Alemania nazi, contrariamente, los métodos más avanzados de la ciencia, la técnica y la industria eran usados para destruir vidas

[63] Anne Applebaum, *Gulag. A History*, Nueva York, Doubleday, 2003, cap. 5 [trad. esp.: *Gulag. Historia de los campos de concentración soviéticos*, trad. de Magdalena Chocano Mena, Barcelona, Debate, 2004].

humanas. En los campos de concentración, propiamente hablando, no se trataba de una esclavitud con una finalidad económica, sino de una "transformación del trabajo humano en trabajo terrorífico", porque "la intensificación del trabajo de los detenidos era únicamente un cambio de grado en el terror".[64] En el caso de los campos de exterminio, la única estructura "productiva" era la del asesinato en serie. Como lo ha mostrado Sonia Combe comparando a Serguiej Evstignev, el jefe de Ozerlag -un gulag de Siberia a orillas del lago Baikal- con Rudolf Hoess, el comandante más conocido de Auschwitz, ellos no realizaban el mismo trabajo. El primero debía "reeducar" a los detenidos y, antes que nada, construir una vía férrea: la "huella". En Ozerlag la muerte era la consecuencia del clima y del trabajo forzoso. Hoess, por su parte, calculaba el "rendimiento" de Auschwitz-Birkenau llevando la cuenta de los judíos asesinados en las cámaras de gas.[65] Esto también explica la diferencia considerable entre los índices de mortalidad de los dos sistemas: en el gulag, nunca superó el 20%, a pesar del carácter masivo de la deportación (18 millones de ciudadanos soviéticos entre 1929 y 1953), mientras que en los campos de concentración nazis fue del 60% y en los campos de exterminio superó el 90% (la mayoría de los sobrevivientes volvieron de Auschwitz, que funcionaba a la vez como campo de concentración y de exterminio).[66] Los eslóga-

[64] Wolfgang Sofsky, *L'Organisation de la terreur*, París, Calmann-Lévy, 1995, p. 214.

[65] Véase Sonia Combe, "Evstignev, roi d'Ozerlag", en *Ozerlag 1937-1964*, París, Autrement, 1991, pp. 214-227.

[66] Véase Anne Applebaum, *Gulag. A History*, *op. cit.*, pp. 578-586. Y también Nicolas Werth, "Un État contre son peuple. Violences, répressions, terreurs en Union Soviétique", en Stéphane Courtois (ed.), *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, París, Robert Laffont, 1997 [trad. esp.: *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión*, trad. de César Vidal, Madrid y Barcelona, Espasa Calpe y Planeta, 1998], donde destaca la esencial función productiva de los campos soviéticos, y agrega que "la entrada al campo no significaba, en regla general, un billete sin retorno" (pp. 228 y 229). Sobre los ín-

nes inscriptos en los pórticos de entrada de los gulags, que apuntaban a exaltar el trabajo forzado, fuente "de honor y gloria, de valor y heroísmo", y hasta de "felicidad" o de "libertad", recuerdan irremediablemente el famoso aforismo que recibía a los deportados a Auschwitz: "El trabajo te vuelve libre" *(Arbeit macht frei);* pero la analogía resulta engañosa. En su gran mayoría, los judíos deportados no conocieron el universo del campo de concentración, porque fueron asesinados el mismo día de su llegada al campo, gracias a un sistema de exterminio industrializado que funcionaba como una cadena de producción: evacuación de los convoyes, selección, confiscación de los bienes, expoliación, gaseado, incineración.

Todo esto explica la gran desconfianza que el concepto de "totalitarismo" despierta en el seno de la historia social. Los investigadores que trataron de comprender el comportamiento de una sociedad más allá de su fachada totalitaria se vieron obligados a no limitarse a los parecidos exteriores entre comunismo y nazismo. Este trabajo de análisis comparativo no siempre rechazó la noción de "totalitarismo", pero por lo menos la problematizó, indicando sus límites.[67]

La Shoah como síntesis

Al destacar su racionalidad instrumental, su dimensión burocrática e instrumental, Zygmunt Bauman ha propuesto consi-

---

dices de mortalidad en los campos de concentración nazis, véase Wolfgang Sofsky, *L'Organization de la terreur, op. cit.*, p. 61. Para comparar los índices de mortalidad de ambos sistemas, véanse también Philippe Burrin, "Hitler et Stalin", en *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, París, Seuil, 2000, p. 83, y Joël Kotek y Pierre Rigoulot, *Il secolo dei campi. Concentramento, detenzione, sterminio: la tragedia del Novecento*, Milán, Mondadori, 2001, pp. 333-335.

[67] Véase Ian Kershaw, "Retour sur le totalitarisme. Le nazisme et le stalinisme dans une perspective comparative", en Enzo Traverso (ed.), *Le Totalitarisme, op. cit.*, pp. 845-871.

derar "el Holocausto como una prueba excepcional aunque significativa y fiable de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna".[68] Sin embargo, la modernidad sólo constituye un aspecto de la Shoah. En el plano fenomenológico, las cámaras de gas son ciertamente un rasgo específico, pero desde un punto de vista histórico más general la Shoah se presenta más bien como una combinación de una violencia "fría", técnica y moderna, y una violencia "caliente", hecha de masacres "tradicionales". En cientos de pueblos, los soldados reunían a la población judía, obligaban a los hombres a cavar fosas, los alineaban al borde y los mataban en tandas sucesivas. Si los campos de la muerte entraban en la racionalidad instrumental de la civilización moderna (la racionalidad weberiana), la violencia "caliente" suponía, por el contrario, la ruptura de las barreras antropológicas y psicológicas que, en tiempos normales, aseguran la coexistencia civil. Las masacres de las unidades especiales de las SS y de la Wehrmacht se inscribían en el contexto de la guerra del Este, una guerra de aniquilación impía y sin reglas. Esta violencia "caliente" podía transformarse en rutina y sacar provecho del conformismo de grupo, como lo ha mostrado con lucidez Christopher Browning en su reconstrucción de la historia del Batallón 101 de policías reservistas en Polonia,[69] pero también podía nutrirse de la pasión y el odio antisemitas inculcados por la ideología y radicalizados por la propaganda. Los soldados que fotografiaban los ahorcamientos y las masacres de civiles para sus álbumes personales ponen de manifiesto un acostumbramiento a la violencia, elemento esencial de la Solución final. Recuperando una fórmula

[68] Zygmunt Bauman, *Modernité et Holocauste*, Bruselas, Complexe, 2008, p. 40 [trad. esp.: *Modernidad y holocausto*, trad. de Ana Mendoza, Madrid, Sequitur, 1998].

[69] Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, París, Les Belles Lettres, 1994 [trad. esp.: *Aquellos hombres grises. El Batallón 101 y la solución final en Polonia*, trad. de Montserrat Batista, Barcelona, Edhasa, 2002].

propuesta en otro contexto por Alain Corbin, podríamos definir el Holocausto como una peculiar mezcla entre las "pulsiones dionisíacas" de los asesinos fanatizados y las "masacres pasteurizadas" de la modernidad occidental, desapasionada y burocrática (al menos en su lógica).[70] En tal sentido, la Shoah ha sido una síntesis de las violencias del siglo XX. Su violencia "fría" justifica la comparación establecida por el filósofo Günther Anders entre los campos de exterminio y las bombas atómicas, dos dispositivos técnicos de asesinato indirecto, que suponen una distancia física entre el ejecutor y una masa de víctimas anónimas.[71] Su violencia "caliente" recuerda muchas otras, desde las masacres que jalonaron la conquista japonesa de Nankín, en 1937, hasta las perpetradas por el ejército estadounidense en Vietnam, desde los osarios de Srebrenica hasta los machetes de Ruanda. Cada una de estas violencias presenta su singularidad, pero el hecho de compararlas puede favorecer su comprensión.

[70] Alain Corbin, *Le Village des cannibales*, París, Aubier, 1980. Para una interpretación del Holocausto como combinación de la modernidad y la descivilización, véase Michael Freeman, "Genocide, Civilization and Modernity", en *The British Journal of Sociology*, vol. 46, núm. 2, 1995, pp. 207-223.

[71] Günther Anders, "Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki" [1958], en *Hiroshima ist überall*, Múnich, C. H. Beck, 1982, p. 113 [trad. esp.: *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*, trad. de Vicente Gómez, Barcelona, Paidós, 2003].

VI. BIOPODER
Los usos historiográficos de Michel Foucault y Giorgio Agamben

APREHENDER las violencias del siglo XX significa interrogar su relación con el poder. Ahora bien, desde hace unos treinta años, las ciencias sociales ya no tienden a mirar el poder como un simple aparato de dominación, en el sentido marxista de la *Gewalt* o en el sentido de la *Machtpolitik* de Weber, sino más bien como un conjunto de prácticas de control y de gestión. Esto último es lo que Foucault, confiriéndole un sentido específico, denominó el "biopoder" y que concierne a una "microfísica del poder". Estudiar los usos historiográficos de este concepto implica, entonces, reflexionar sobre la relación difícil y compleja que los historiadores mantienen con la obra de Foucault. Fundador, según Paul Veyne, de una "antropología empírica" cuya originalidad reside en la explotación de los archivos y las fuentes tradicionales de la investigación histórica,[1] Foucault ha ejercido una influencia considerable –y fecunda– en el trabajo de los historiadores. Su obra ha sido decisiva, sobre todo en el mundo anglosajón, para el nacimiento de los estudios culturales y de género, así como para el conjunto de tendencias historiográficas vinculadas con el *linguistic turn*. Si bien el autor de *Las palabras y las cosas* no fue el iniciador directo de este giro, sentó sus premisas al concebir los saberes (entre

[1] Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, París, Albin Michel, 2008, p. 10 [trad. esp.: *Foucault. Pensamiento y vida*, trad. de María José Furió Sancho, Barcelona, Paidós, 2009].

los que se encuentra la ciencia histórica) como "prácticas discursivas". Esta influencia contribuyó, sobre todo, a cuestionar la historia en tanto disciplina, si se piensa en el modo en que el filósofo, especialmente en sus clases en el Collège de France, definía el discurso histórico como un ejercicio que, desde su nacimiento, apuntaba siempre en última instancia a legitimar el poder.[2] En el fondo, Foucault era un investigador mucho más "antidisciplinario" que interdisciplinario.[3] Seguramente esto explica que haya despertado cierta desconfianza, aunque siempre indisociable de su influencia. Los historiadores a menudo han manifestado su incomodidad ante un pensador de léxico innovador, fuente de cuestionamientos metodológicos insidiosos y molestos. En las páginas siguientes, abordaremos los usos posibles –y también los límites– del concepto de "biopoder" para el estudio de las violencias del siglo XX.

Biopolítica e historiografía

A mediados de los años setenta, poco después de la publicación de *Vigilar y castigar* –una obra que modificó profundamente la visión de la historia del sistema carcelario y aportó una mirada nueva sobre las prácticas disciplinarias de la sociedad industrial–, Foucault retomó y reformuló los conceptos de "biopolítica" y "biopoder", que existían desde hacía al menos medio siglo pero que habían permanecido casi

[2] Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, París, Gallimard, Seuil y École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997, pp. 61 y 62 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

[3] Allan Megill, "The Reception of Foucault by Historians", en *Journal of the History of Ideas*, núm. 1, 1987, p. 133.

sin uso en el ámbito de las ciencias sociales.[4] En el seno de la historiografía, la investigación foucaultiana abrió perspectivas fructíferas y ejerció una influencia difusa pero extensamente indirecta o subterránea. Pocos historiadores hicieron un uso explícito de estos conceptos, y menos aún los especialistas del mundo contemporáneo, sin duda indiferentes hacia un filósofo y teórico social que escribió muy poco sobre el siglo XX. Recurriendo al léxico foucaultiano, se podría decir que estos conceptos han actuado como "epistemes", "grillas" o "subsuelos" del pensamiento, modos de pensamiento que han ingresado silenciosamente, casi de manera imperceptible, en nuestro bagaje mental.[5] El nombre de Foucault, así como las nociones de "biopolítica" o "biopoder", aparecen muy poco en la historiografía hoy dominante sobre la eugenesia, las políticas demográficas fascistas y soviéticas, o las prácticas de eutanasia implementadas por el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial, pero es innegable que sus escritos irrigaron el terreno en que nacieron estos estudios. Hay quienes no vacilan en afirmar que la historiografía más reciente del nazismo y del estalinismo sería "irreconocible" sin Foucault,[6] y resultaría fácil hacer extensivas estas consideraciones a otros períodos históricos. Gracias a Foucault, la creación de las estructuras técnicas y administrativas de los Estados modernos ya no se interpreta exclusivamente a la luz de la idea weberiana de racionalidad, ni la aparición de los documentos de identidad se considera simplemente bajo el prisma liberal democrático de la ampliación de derechos. Ambos se analizan más bien como dispositivos de control social y de gestión de

[4] Sobre la historia del concepto de "biopoder", véase Antonella Cutro (ed.), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Verona, Ombre corte, 2005.

[5] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966 [trad. esp.: *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1968].

[6] Mark Mazower, "Foucault, Agamben: Theory and the Nazis", en *Boundary 2*, núm. 1, 2008, p. 25.

movimientos de poblaciones.[7] La creación de los documentos de identidad a comienzos del siglo XIX respondía a la voluntad de vigilar los desplazamientos de mendigos y vagabundos, cuyo número se había multiplicado en la época de la Revolución Industrial. Privados de ciudadanía, los inmigrantes fueron objeto de leyes que apuntaban a localizarlos y tenerlos bajo control. Gracias al invento de la fotografía, Alphonse Bertillon elaboró un sistema de clasificación de los archivos policiales basado en registros antropométricos que estaba reservado a los criminales reincidentes, pero que luego se extendió a los extranjeros.[8] La "revolución identitaria" fue, en primer lugar, "una técnica inventada para los culpables y los criminales", es decir, los individuos considerados como "peligrosos" y, por tanto, "identificados".[9] Dicho de otro modo, el control y la represión de las "clases peligrosas" fueron consustanciales a la formación de los Estados nacionales. En Francia, esta tendencia ya se había iniciado bajo el Antiguo Régimen y culminó bajo la Tercera República, que universalizó y singularizó al mismo tiempo el cuerpo social. La nación se constituyó, por un lado, incorporando a sus ciudadanos en el seno de una entidad que trascendía las realidades locales y, por otro lado, distinguiéndose de los demás Estados, situados fuera de las fronteras definidas con rigurosidad. Excluidos de la ciudadanía, los inmigrantes eran vistos inevitablemente como un cuerpo

[7] Entre los numerosos trabajos de esta nueva historiografía que reconocen su deuda hacia Foucault, véanse Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, París, La Découverte, 2006; Gérard Noiriel (ed.), *L'Identification. Genèse d'un travail d'État*, París, Belin, 2007; Vincent Denis, *Une histoire de l'identité. France 1715-1815*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

[8] Véase Gérard Noiriel, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIXe-XXe siècle)*, París, Fayard, 2007, p. 199.

[9] Véase Marcel Detienne, *Où est le mystère de l'identité nationale?*, París, Panama, 2008, pp. 43 y 44.

extraño que había que "asimilar" o repeler, según las circunstancias. La Tercera República promulgó la ley que fijaba los criterios de naturalización sobre la base del *ius soli* (vigente aún hoy) y codificó el estatus de *indígena* con el objetivo de separar a los ciudadanos de los sujetos colonizados. De ahí la distinción destacada por Foucault entre el "salvaje" y el "bárbaro": el primero debe ser "civilizado" (es decir, incorporado a la comunidad nacional), mientras que al segundo hay que mantenerlo a distancia como a un enemigo, porque su eventual intrusión amenazaría la salud y la integridad del cuerpo nacional.[10]

La historia de la inmigración, del racismo y del colonialismo suele interpretarse desde el ángulo del biopoder, aun cuando los investigadores que la escriben no siempre se refieren explícitamente a Foucault, privilegiando a veces un estilo narrativo. La historiografía alemana resulta emblemática al respecto, pues sus tendencias neopositivistas son actualmente bastante evidentes. Aunque poco propensa a consultar los trabajos del filósofo francés, esta historiografía ha conocido, a lo largo de los últimos treinta años, un verdadero cambio de paradigma: el pasado alemán ya no es interpretado como un *Sonderweg* hostil a la modernidad, sino más bien como una suerte de laboratorio *biopolítico* que condensa las contradicciones explosivas de la modernidad. Si bien los historiadores del nazismo que han recurrido al concepto foucaultiano siguen siendo bastante pocos, esta transición se está volviendo evidente.[11] Más numerosos son

[10] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, pp. 174 y 175. Véase también Gérar Noiriel, *Immigration, antisémitisme et racisme en France*, *op. cit.*, p. 57.

[11] Véase Edward Ross Dickinson, "Biopolitics, Fascism, Democracy. Some Reflections on our Discourse about 'Modernity'", en *Central European History*, núm. 1, 2004, pp. 1-48. Según Detlev Peukert, autor de un ensayo ampliamente inspirado en Weber, Elias y Foucault, el nazismo no fue una reacción antimoderna, sino más bien una "patología de la moder-

quienes han utilizado a Foucault para estudiar las políticas fascista y nazi respecto de las mujeres, en el cruce con el fortalecimiento de las divisiones de género en el espacio social, las campañas natalistas y las medidas eugenésicas de profilaxis social (por ejemplo, la esterilización forzosa).[12]

Los historiadores de la Unión Soviética, una vez liberados del yugo ideológico que pesó mucho en sus investigaciones, no podían más que ir al encuentro de la obra de Foucault. Las nociones de "sociedad disciplinar" y "biopoder" ofrecían un marco metodológico para interpretar tanto las formas de autoritarismo y de control social introducidas a partir de los años veinte como, de una manera más general, la política de modernización desarrollada por el estalinismo en la década siguiente. La colectivización de los campos, los traslados forzosos de poblaciones, la colonización y la industrialización de Siberia se inscribían, más allá de las contradicciones y de los elementos irracionales de la política estaliniana, en un vasto proyecto de gestión de las poblaciones que hacía del socialismo un verdadero laboratorio biopolítico. La población, urbanización e industrialización de regiones desérticas eran los resultados de una gubernamentalidad totalitaria que apuntaba a forjar el "hombre

---

nidad" tendiente a remodelar la "comunidad del pueblo *(Volksgemeinschaft)*" (Detlev Peukert, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde*, Colonia, Bund, 1982). Para el historiador del fascismo Roger Griffin, la "revolución nazi" fue de "naturaleza biopolítica" dado que pretendía estar "fundada" sobre y apuntar a "modelar las propias fuerzas vitales" (Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Houndmills y Nueva York, Palgrave, 2007, p. 317 [trad. esp.: *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, trad. de Jaime Blasco Castiñeyra, Madrid, Akal, 2010]).

[12] Por ejemplo, véanse Claudia Koonz, *Les Mères-Patrie du Troisième Reich*, París, Lieu Commun, 1989; Klaus-Dietmar Henke (ed.), *Tödliche Medizin im National-sozialismus. Von der Rassenhygiene zum Massenmord*, Colonia, Böhlau, 2008, obra que resume los resultados de unos treinta años de investigación a escala internacional; Victoria de Grazia, *How Fascism Ruled Italy (1922-1945)*, Berkeley, University of California Press, 1992.

nuevo" socialista. El gulag radicalizaba al extremo el principio de la prisión moderna, con sus técnicas y sus disciplinas aplicadas sobre los cuerpos, para dar a luz con fórceps un nuevo mundo social. Desde este punto de vista, el concepto de "biopoder" podría abarcar un campo de aplicación mucho más amplio que el sugerido por Foucault en sus cursos en el Collège de France, cuando señalaba la conversión del enemigo de clase en una suerte de "peligro biológico" bajo la forma del "enfermo, el desviado y el loco".[13]

Los historiadores del colonialismo, por su parte, tienen tendencia a destacar la dimensión destructora, a veces genocida, que tomó la "misión civilizadora" de las potencias occidentales en Asia, África y Oceanía a lo largo del siglo XIX. El derrumbe demográfico del Congo o de India a causa de las enfermedades introducidas por los colonizadores, así como la destrucción de las formas sociales tradicionales, volvieron los territorios vulnerables tanto a las inundaciones como a la sequía. Se convirtieron, por lo tanto, en espacios de dominación biopolítica donde el poder colonial utilizaba las hambrunas como un medio de sometimiento de las poblaciones y de regulación "ecológica". Durante el último cuarto del siglo XIX, dos olas de hambre en China e India dejaron un saldo de al menos 30 millones de víctimas, según las estimaciones más moderadas. Para muchos historiadores, no cabe duda de que semejante catástrofe "natural" fue, en realidad, el producto de una política de reorganización de los territorios y de gestión de las poblaciones. Según Jürgen Osterhammel, la historia del colonialismo se resume en un vasto proceso de "desestabilización política, social y biológica".[14]

[13] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

[14] Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhundert*, Múnich, C. H. Beck, 2009, p. 196. Para un análisis del colonialismo desde el prisma de Foucault, véase David Simo, "Colonization

Aunque elaboradas a partir de otras experiencias y perspectivas históricas, las nociones de "biopoder" y de "gubernamentalidad" pueden aplicarse, entonces, de manera fructífera al estudio de las violencias estalinianas, coloniales o fascistas (como lo veremos más adelante). En efecto, han enriquecido estas áreas de investigación, aunque su influencia no siempre resulte inmediatamente visible.[15]

El modelo foucaultiano

Si bien el término "biopoder" no fue inventado por Foucault, fue él quien lo transformó en verdadero concepto, junto con el de "biopolítica", a menudo empleados como sinónimos. Aparece en *La voluntad de saber*, primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, donde define una transformación profunda de las formas de dominación occidental entre el final del siglo XVIII y el comienzo del XIX.[16] A diferencia del modelo clásico de poder, encarnado por el Estado y codificado por la ley, el biopoder invade la sociedad y penetra el tejido de la vida misma. En tanto que poder soberano, el Estado dispone de la fuerza legítima autorizada por el pueblo al que representa y

---

and Modernization. A Case Study of German Colonization of Cameroon", en Eric Ames, Marcia Klotz y Lora Wildenthal (eds.), *Germany's Colonial Pasts*, Lincoln, Nebraska University Press, 2005, pp. 97-112.

[15] Sin Foucault, las investigaciones de Robert Proctor sobre la medicina nazi y las de Paul Weindling sobre la higiene racial difícilmente habrían sido concebibles, aunque el nombre del filósofo francés no figure nunca en sus índices. Véanse Robert Proctor, *Racial Hygiene. Medicine under the Nazis*, Nueva York, Harvard University Press, 1988; Robert Proctor, *La Guerre des nazis contre le cancer*, París, Les Belles Lettres, 2001; Paul Weindling, *L'Hygiène de la race. Hygiène raciale et eugénisme médical en Allemagne 1870-1932*, París, La Découverte, 1998.

[16] Véase Thomas Lemke, "The Birth of Bio-Politics. Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality", en *Economy and Society*, núm. 2, 2001, pp. 190-207.

al cual le confiere derechos y deberes, delimitando sus espacios de libertad individual y colectiva. En cambio, el biopoder no es un aparato coercitivo, sino un mecanismo difuso de gestión de la vida a través de medios impersonales, prácticas administrativas y reglas a menudo no escritas. El surgimiento del biopoder coincide con el auge del capitalismo industrial, pero –y en eso reside su paradoja– parece contradecir el principio liberal de la separación entre Estado y sociedad civil. Desde Hobbes hasta Weber, el Estado soberano había sido pensado como un poder capaz de decidir sobre la vida y la muerte de sus sujetos y ciudadanos; el biopoder, por su parte, "tenía la tarea de administrar la vida".[17] El eje del biopoder ya no es la violencia del Estado, sino la política económica del gobierno, que ya no apunta a reprimir sino a controlar y regular la vida y los movimientos de las poblaciones. La población no es el "pueblo" (es decir, la nación concebida en términos abstractos como una comunidad jurídico-política), sino un conjunto de seres vivos, de cuerpos integrados en una trama social y económica, objeto de políticas demográficas, alimentarias, sanitarias, educativas, higiénicas, ecológicas. A diferencia de la filosofía política clásica, que concibe al hombre exclusivamente como un "animal político", distinto del hombre en tanto que ser vivo, la biopolítica considera al hombre moderno como "un animal en la política cuya vida de ser vivo se halla en cuestión".[18] El ámbito de acción del biopoder es el territorio definido no como *limes* de la soberanía estática, sino como espacio habitado por seres vivos. El orden que allí domina no es el de la ley y la fuerza militar sino, al menos idealmente, el que ha sido fijado por una "mano invisible" –Foucault retoma y redefine la metáfora de

[17] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 182 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1977].

[18] *Ibid.*, p. 188.

Adam Smith–[19] que orienta desde el interior, de manera automática y "natural", prácticas y modos de vida. El biopoder moderno se despliega según dos modalidades distintas: por un lado, las técnicas disciplinarias y coercitivas que someten a los cuerpos (el modelo panóptico de la prisión, la fábrica y el cuartel);[20] por otro lado, la "gubernamentalidad", es decir, el poder que se ejerce sobre la población concebida como un conjunto de procesos vitales, el poder que actúa como una técnica de regulación de los intercambios metabólicos entre el Estado y la sociedad.[21] Mucho más que un soberano que detenta el poder de matar, el biopoder es una fábrica de cuerpos vivos, cuyas vidas regula y protege.

El concepto de "biopoder" proporciona una clave de lectura –no exclusiva, pero sí esencial– para analizar una amplia gama de fenómenos contemporáneos. Éste ha orientado el estudio del Estado social de posguerra, con sus estadísticas y sus planos, su panoplia de intervenciones en el área de la salud y la educación, su cuidado de los niños y de las personas mayores. Asimismo, ha ejercido una influen-

[19] Véase Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, París, Gallimard, Seuil y École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004, pp. 286-290 [trad. esp.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France, 1978-1979*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

[20] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002].

[21] Véase Michel Foucault, "La gouvernementalité" [1978], en *Dits et écrits*, t. III, París, Gallimard, 1994, pp. 635-657 [trad. esp.: "La gubernamentalidad", en Michel Foucault *et al.*, *Espacios de poder*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1980]. Sobre el concepto de "gubernamentalidad", véanse también Sandro Chignola, "L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault", en Sandro Chignola (ed.), *Governare la vita. Un seminario sui Cursi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, Ombre corte, 2006, pp. 37-70; Pierre Lascoumes, "La gouvernementalité: de la critique de l'État aux technologies du pouvoir", en *Le Portique*, núm. 13-14, 2004, pp. 2-14.

cia nada desdeñable en el estudio de fenómenos como la masificación de los modelos de vida, en su sentido más amplio, a través del mercado y del surgimiento de nuevas formas de dominación. En *Imperio*, Michael Hardt y Toni Negri emplean el concepto de "biopoder" para definir la "sociedad de control" del mundo actual, en la que "los mecanismos de control se vuelven cada vez más 'democráticos', cada vez más inmanentes al campo social, difundidos en el cerebro y el cuerpo de los ciudadanos".[22] En este sistema, los individuos interiorizan de manera creciente las formas de discriminación y de exclusión. Según los autores,

> el poder se ejerce ahora a través de máquinas que organizan directamente los cerebros (sistemas de comunicación, redes de información, etc.) y los cuerpos (sistemas de beneficios sociales, actividades dirigidas) hacia un estado de alienación autónomo, partiendo del sentido de la vida y del deseo de creatividad.[23]

Según Foucault, el biopoder reduce progresivamente las prerrogativas de la soberanía: su cumplimiento volvería superfluos los órganos y los instrumentos coercitivos que desde siempre acompañan al Estado. Difuso, polimorfo, capilar, omnipresente, pero a menudo invisible e imperceptible, el biopoder no comparte muchas cosas con la concepción clásica del poder –aquella que va de Hobbes a Marx, y contra la cual Foucault pone en guardia a sus lectores–, que consiste en situar las fuentes del poder en el aparato de Estado, haciendo de él una herramienta casi exclusiva de la dominación.

Ahora bien, más allá de su pertinencia y de sus múltiples aplicaciones, este modelo epistemológico resulta inade-

[22] Michael Hardt y Toni Negri, *Empire*, París, Exils, 2000, p. 48 [trad. esp.: *Imperio*, trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Paidós, col. Surcos, 2002].
[23] *Ibid.*, p. 49.

cuado para interpretar las violencias del siglo XX, violencias que decidieron los Estados soberanos y que pusieron en práctica ejércitos organizados como maquinarias gigantescas de destrucción. Se podría constatar, empleando el léxico foucaultiano, que las guerras totales y los genocidios del siglo XX se deben mucho menos a la "anatomopolítica" del biopoder que a las posibilidades aterradoras de la "tanatopolítica" del Estado soberano. Las tentativas de Foucault de integrar los totalitarismos modernos en su paradigma biopolítico oscilan entre dos polos: por un lado, la tentación de reducir la violencia a los mecanismos tradicionales de la sociedad disciplinaria; por el otro, un enfoque unilateral que, con la intención de privilegiar la biopolítica a toda costa, se ve en la obligación de ignorar la política. La primera aproximación se halla bien sintetizada en un texto de 1976 que postula una evolución lineal del *Panopticon* de Bentham al sistema de campos de concentración nazi o soviético.

> De hecho –escribe Foucault–, las torres de observación, los perros, las largas zonas de barracas grises son "políticos" sólo porque figuran para la posteridad en los armarios de Hitler y Stalin, y porque servían para librarse de sus enemigos. Sin embargo, como técnicas de castigo (encierro, privaciones, trabajo forzoso, violencias, humillaciones), se acercan al viejo aparato penitenciario inventado en el siglo XVIII.[24]

Dicho de otro modo, las *workhouses* de la Revolución Industrial no sólo anticipan, sino que también incluyen, la experiencia de los totalitarismos del siglo XX, los cuales no presentarían *in fine* ninguna característica realmente nueva. El segundo enfoque ya está indicado en la conclusión de *La voluntad de saber*, en la que Foucault afirma que los ge-

[24] Michel Foucault, "Crimes et châtiments en URSS et ailleurs" [1976], en *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 64.

nocidios modernos no tratan de un "regreso actual al viejo derecho de matar", sino que atañen a una nueva configuración del poder que, a partir de ahora, "se sitúa y se ejerce a nivel de la vida, la especie, la raza y los fenómenos masivos de población".[25] En sus clases del Collège de France, define el nazismo como un racismo encargado de proteger biológicamente a la comunidad nacional; un racismo en el que la dominación legal racional encarnada por el aparato estatal quedaba prácticamente aniquilada, por un lado, por el principio carismático del *Fürhertum*, por el otro, por la afirmación del *Volk* como fuente última del orden político.[26] Aun así, el Tercer Reich no sólo fue un gigantesco laboratorio de ingeniería biológica y social, sino también una máquina de guerra extremadamente poderosa erigida contra *enemigos*, en un principio, internos (el movimiento obrero, las fuerzas democráticas) y, después, externos (el comunismo, las democracias occidentales), siempre definidos políticamente. Por momentos, Foucault parece admitir el carácter problemático de esta dicotomía entre poder soberano y biopoder. En su curso de 1976, destaca que el racismo nazi no es reductible ni a una ideología ni a la búsqueda de un chivo expiatorio. Su violencia se despliega como una síntesis singular entre una soberanía disciplinar y asesina, y un proyecto muy ambicioso de gestión del cuerpo social. Según escribe Foucault, por un lado, el nazismo se presenta como una "sociedad universalmente aseguradora, universalmente tranquilizadora, universalmente reguladora"; por el otro, en cambio, desata el "desenfreno más completo del poder asesino, es decir, de ese viejo poder soberano de matar". Estos dos mecanismos de poder, "el clásico, arcaico, que daba al Estado el derecho de vida y de muerte sobre sus ciudada-

[25] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 180.

[26] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 115.

nos", y el nuevo, el biopoder, "parecen coincidir con exactitud".[27] Pero esta intuición fue abandonada rápidamente. A partir del curso de 1978, tal como hemos visto, Foucault ratifica su visión de un hiato histórico entre poder soberano y biopoder.

Concebida como una gran campaña de conquista y exterminio, la guerra nazi contra la URSS y contra el "judeo-bolchevique" señalaba enemigos y movilizaba medios de destrucción que llevaban al paroxismo las prerrogativas del Estado como aparato material y coercitivo. Sin embargo, la guerra se volvió la propia condición de una gubernamentalidad biopolítica en el interior del Tercer Reich. El desenfreno del Behemoth totalitario en el frente oriental se articulaba, de hecho, con los favores del "poder pastoral" nazi en el seno de la "comunidad del pueblo" *(völkische Gemeinschaft)* alemana. Conviene, por lo tanto, detenerse un instante en este concepto.

Según Foucault, la modernidad engendró una nueva forma de "poder pastoral", diferente de la que había institucionalizado la Europa cristiana en la Edad Media.[28] Contrariamente al poder político tradicional, que se ejerce sobre un territorio con las fronteras bien definidas, sobre una población sometida y que se opone a enemigos exteriores, el poder pastoral no conoce enemigos ni violencia. No está orientado hacia la guerra sino hacia la paz; es el poder del pastor sobre su rebaño.

> El poder pastoral –escribe Foucault– no tiene por función principal hacer el mal a sus enemigos, sino hacer el bien a

[27] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 232.

[28] Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir" [1982], en *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 230 [trad. esp.: "El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. de Corina de Iturbe, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001].

aquellos por los que vela. Hacer el bien en el sentido más material del término, es decir: alimentar, brindar subsistencia, proporcionar el pasto, conducir hasta los abrevaderos, dar de beber, encontrar buenas praderas.[29]

Los trabajos más recientes de la historiografía alemana parecen confirmar la hipótesis de un "poder pastoral" nazi inscripto en su política totalitaria. Según Götz Aly, la guerra hitleriana en Europa y el Holocausto se llevaron a cabo para cumplir el objetivo de un "Estado social" nazi: "La preocupación por el bienestar de los alemanes fue la fuerza motriz de la política de terror, esclavitud y aniquilación".[30] Aly evoca, antes que nada, el recuerdo de la Gran Guerra, que había traumatizado profundamente a la sociedad alemana y que acosaba a Hitler a fines de los años treinta. Durante ese conflicto dirigido por el imperio guillermino al precio de un endeudamiento colosal del Estado, la población alemana se había empobrecido terriblemente. El ejército se había fortalecido, mientras que el bloqueo británico había generado hambruna en cientos de miles de alemanes. El derrumbe del frente interior había impedido la prosecución del conflicto, que cedió su lugar, en el comienzo de la República de Weimar, a la hiperinflación y al clima de guerra civil. Para Hitler, había que evitar absolutamente la repetición de los

[29] Michel Foucault, "Sexualité et pouvoir" [1978], en *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 561 [trad. esp.: "Sexualidad y poder", en *Sexualidad y poder (y otros textos)*, trad. de Ángel Gabilonio, Barcelona, Folio, 2007]. Sin duda, en esta definición del "poder pastoral" hay una subestimación de su violencia cinegética, de la cual los humanos podían convertirse en blanco (véase Grégoire Chamayou, *Les Chasses à l'homme*, París, La Fabrique, 2010, pp. 30 y 31 [trad. esp.: *Las cazas del hombre*, trad. de María Lomeña Galiano, Madrid, Errata naturae, 2012]).

[30] Götz Aly, *Hitlers Volkstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Fráncfort del Meno, Fischer, 2005, p. 345 [trad. esp.: *La utopía nazi. Cómo Hitler compró a los alemanes*, trad. de Juanmari Madariaga, Barcelona, Crítica, 2006].

errores de 1914-1918. Según Aly, Hitler fue un político sagaz que nunca dejó de desempeñar el papel de "gran integrador" *(grosse Integrator)*: un líder carismático capaz de encontrar apoyo masivo en el seno de la sociedad alemana gracias a su política social. El nazismo preconizaba una visión del mundo basada en la idea de una jerarquía radical inquebrantable, pero esto no era del todo incompatible con una visión "igualitaria" de la comunidad racial alemana. El racismo se proyectaba hacia el exterior e inspiraba la política del régimen más allá de sus fronteras. En el interior del *Volk* alemán, no obstante, cundía la preocupación por una mejora de las condiciones de vida y por una prosperidad generalizada que asegurara el Estado. Según Aly, esto explica la adhesión masiva de la sociedad civil al régimen y el apoyo a su política hasta el final de la guerra. Dicho de otro modo, Alemania no fue nazificada en el plano ideológico, sino que fue conquistada por medio de la política social del nazismo. Hitler había decidido que no volvería a caer sobre la población alemana el peso de la guerra, la cual debía autofinanciarse. Según Aly, dos tercios de los gastos militares fueron cubiertos por la expoliación económica y las políticas de "arianización" implementadas en los países conquistados (el 95% de la población alemana –escribe Aly– no tuvo que pagar ningún impuesto para financiar la guerra). El autor llega a afirmar que, entre 1939 y 1945, la gran mayoría de los alemanes disponía de más medios financieros que en los años anteriores.[31] Si bien estas estimaciones son discutibles,[32] no cabe duda de que el saqueo de los países conquistados por el Reich alemán fue sistemático. Aly lo describe en toda su di-

[31] Götz Aly, *Hitlers Volkstaat, op. cit.*, pp. 326 y 327.

[32] Según el historiador británico Adam Tooze, es cierto que los bienes saqueados en los países ocupados fueron considerables, pero las tres cuartas partes de los recursos gastados en la guerra provenían de la economía alemana (Adam Tooze, *The Wages of Destruction. The Making and Breaking of the Nazi Economy*, Nueva York, Viking Press, 2007).

mensión, con una obsesión por los detalles a veces un poco tediosa, como cuando evoca el aprovisionamiento de jamón crudo ruso, vinos franceses y arenques noruegos, o cuando indica cuántas toneladas de manteca, huevos, verduras, carne de cerdo y mermelada recibió el Armeeoberkommando apostado en Noruega en 1942. Miles de convoyes transportaron hacia Alemania los muebles expropiados a los judíos franceses, belgas y holandeses, que fueron distribuidos entre los civiles alemanes afectados por los bombardeos británicos. En los territorios ocupados de la URSS, esta política se tradujo en una planificación de la hambruna con el objetivo de alimentar a los soldados de la Wehrmacht. En sus discursos públicos, Göring no ocultaba esta *Hungerpolitik* que debía afectar sistemáticamente a los prisioneros de guerra soviéticos, a los judíos y a amplios sectores de las poblaciones eslavas.[33]

Si el nazismo hubiese sido sólo un "poder pastoral", podríamos, siguiendo a Götz Aly, caracterizar a sus líderes como unos políticos tradicionales preocupados por el consenso de sus electores. Pero si Hitler, Himmler y Goebbels hubiesen sido políticos nacionalistas ordinarios *(klassische Stimmungs-politiker)*, como los presenta, ciertamente no se habrían lanzado a una guerra con un desenlace más que incierto para conquistar Europa, ni a una empresa utópica de remodelado étnico y "racial" del continente. En última instancia, se habrían detenido en 1938, después de la anexión de Austria y de los Sudetes, cuando Hitler estaba en el apogeo de su popularidad, tras haber realizado el proyecto de una "Gran Alemania", a pesar de una acelerada política rearmamentística que incitaba objetivamente a un nuevo conflicto. Pero Hitler, Himmler y Goebbels no eran políticos tradicionales. Como lo ha demostrado Ian Kershaw, la uto-

[33] Götz Aly, *Hitlers Volkstaat, op. cit.*, p. 205.

pía nazi sólo podía realizarse al precio de una radicalización progresiva y permanente.[34] Primero desembocó en la guerra, después siguió con el saqueo sistemático del continente, la reducción a la esclavitud de los eslavos y el exterminio de los judíos, para acabar, finalmente, con el derrumbe del régimen en una apoteosis de violencia. Está claro que el concepto de "poder pastoral" no proporciona la clave para comprender el Holocausto; sin embargo, ayuda a comprender lo que Hitler entendía por *Volksgemeinschaft* y por qué su régimen logró beneficiarse hasta el final de un apoyo masivo tan extendido y prolongado en el seno de la sociedad alemana.

Biopoder y soberanía

Giorgio Agamben ha tratado de superar los límites de la teoría foucaultiana del biopoder, que se tornan evidentes cuando se la confronta con las violencias del mundo contemporáneo. Según su óptica, los regímenes totalitarios del siglo pasado son, en efecto, "el lugar por excelencia de la biopolítica moderna".[35] Sin embargo, para interpretarlos hay que encontrar un vínculo entre el biopoder y el poder soberano, y superar así el hiato presente en Foucault. A diferencia de este último, que disociaba estas dos categorías, tanto en el plano analítico como en el plano histórico, situando el nacimiento del biopoder a fines del siglo XVIII, "en el umbral de nuestro tiempo", cuando se agotaba la larga historia de la soberanía, Agamben los reúne, procediendo a

[34] Ian Kershaw, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, París, Gallimard, 1995 [trad. esp.: *Hitler*, trad. de Lucía Blasco, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].

[35] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995, p. 131 [trad. esp.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998].

una suerte de *ontologización* del biopoder.[36] Así como la modernidad marcó el triunfo de Occidente, el biopoder acompaña su historia desde siempre. Según él, "la política occidental es desde el comienzo una biopolítica".[37] A lo largo de su historia, "la máquina gubernamental de Occidente" se ha basado en dos pilares indisociables pero distintos: la *oikonomía* y la *gloria*, el gobierno y la liturgia del poder. De ahí derivan los dos paradigmas de la teología económica y de la teología política que están en el origen de las concepciones seculares del poder como gubernamentalidad y como soberanía.[38] Los totalitarismos modernos realizaron una fusión perfecta entre la "anatomopolítica" del biopoder (hacer vivir) y la "tanatopolítica" de la soberanía (dar muerte). Esta fusión fue posible por medio del "estado de excepción" que caracterizaba en particular al nazismo y que se perpetuó, aunque bajo formas diferentes, en las democracias occidentales de posguerra. En el fondo, Agamben resuelve las aporías de Foucault con ayuda de Schmitt, es decir, injertando la concepción foucaultiana del biopoder en el tronco de la teoría schmittiana de la soberanía como "decisión": el poder de determinar el "estado de excepción" *(Ausnahmezustand)*.[39] El fundamento del totalitarismo, escribe Agamben en *Homo sacer*, reside en una "identidad dinámica entre vida y política".[40] Dicho de otro modo, el nazismo

[36] *Ibid.*, pp. 7-11.

[37] *Ibid.*, p. 202.

[38] Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire*, París, Seuil, 2008 [trad. esp.: *El reino y la gloria*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2008].

[39] Carl Schmitt, *Théologie politique*, París, Gallimard, 1988 [trad. esp.: *Teología política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009], donde *Ausnahmezustand* se traduce por "situación excepcional", p. 15. Sobre la reformulación de Agamben del concepto de "biopoder", véase Thomas Lemke, "A Zone of Indistinction. A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics", en *Outlines*, núm. 1, 2005, pp. 3-13.

[40] Giorgio Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 165.

reunía la *soberanía* como poder absoluto de destrucción de la vida (Schmitt consideraba el Estado total producto de la Gran Guerra como una forma secularizada del absolutismo) y el *gobierno* como conjunto de dispositivos de gestión de la vida. Para Agamben, el nazismo constituye la versión paroxística de una concepción de la sangre y el suelo *(Blut und Boden)* como objetos del biopoder, cuyos orígenes se remontan al derecho romano, el primero en distinguir entre *ius sanguinis* y *ius soli*.[41]

La noción de "biopoder" elaborada por Agamben supera el horizonte foucaultiano y proporciona algunas hipótesis interesantes para interpretar el nazismo. La guerra hitleriana en el frente oriental fue concebida como una conquista, una colonización y una reorganización de un territorio en el que se debía someter, expulsar o exterminar a los eslavos (por medio de una hambruna planificada) a fin de dejar lugar a poblaciones de origen germánico. La URSS era vista como un inmenso espacio biopolítico en el que se mezclaban exterminio y gestión de las poblaciones, *Todesraum* y *Lebensraum*.[42] En cambio, la destrucción del comunismo soviético, vinculada con la conquista del "espacio vital", era el espejo de otra concepción, clásica, de la política como eliminación del enemigo. El exterminio de los judíos coincidía con ambos objetivos: por un lado, la interpretación racista de la biopolítica los volvía incompatibles con una reorganización del espacio reservado al *Herrenvolk* [pueblo de los señores]; por otro lado, su doble rol de elite soviética y de vector intelectual de difusión del comunismo los convertía en un enemigo político por excelencia. El modelado bio-

[41] Giorgio Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, pp. 142 y 143.

[42] Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Turín, Bollati Boringhieri, 1998, p. 80 [trad. esp.: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002].

político del espacio y la destrucción del enemigo convergían hacia un estado de excepción, que era a la vez apogeo del poder soberano como decisión sin mediaciones y se encarnaba en un régimen sin leyes, en el que la soberanía se había librado de cualquier forma exterior para no subsistir más que en su forma pura.[43]

Este modelo de interpretación posee una coherencia incuestionable. El problema reside en la teoría general que Agamben deduce de él (o le añade). Al inscribir el concepto de "biopoder" en la tradición del existencialismo político, le quita su carácter histórico y lo transforma en una suerte de comodín universal. Según su modo de ver, el campo de exterminio no es más que la forma contemporánea del *homo sacer*, ser vivo exterior a la comunidad política, *zoe* pero no *bíos*, aquel que no puede ser sacrificado como ofrenda a los dioses, pero cuyo asesinato no constituye un crimen en el sentido de la ley. En efecto, se trata de una figura situada por fuera tanto del derecho de los hombres como del derecho divino,[44] una figura que en la modernidad encarna la vida en el sentido del "estado de excepción". Al iluminar un espacio anómico de alteridad, el campo de concentración hacía visible una premisa de la formación de la soberanía moderna como tríada Estado-nación-territorio.[45] En este sentido, el campo constituye una suerte de *nomos* biopolítico de Occidente a cuya historia acompaña. En el transcurso del siglo XX, el *homo sacer* fue acogido, en un primer momento, en los sistemas relativos a los campos de concentración de los regímenes totalitarios; hoy, en los campos de internamiento reservados para los inmigrantes sin pape-

[43] Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003 [trad. esp.: *Estado de excepción. Homo sacer II*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2003].

[44] Giorgio Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, pp. 79-82.

[45] *Ibid.*, p. 197.

les.[46] Según Agamben, lo que caracteriza al campo no es la violencia que allí se despliega, sino su naturaleza de lugar anómico: "El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a volverse la regla".[47] El campo se vuelve así el *nomos* subyacente tanto de las democracias como de los totalitarismos modernos (una solidaridad íntima que parece primar, a sus ojos, sobre sus diferencias).[48]

En síntesis, el campo es la forma moderna de una figura, la "vida desnuda" *(nuda vita)* privada de existencia política, que acompaña toda la historia de Occidente como su indispensable corolario biopolítico. Esta figura se transforma con el tiempo, pero su naturaleza no cambia. La biopolítica de Agamben ya no es una forma moderna del poder, como en Foucault, sino su premisa. Ahora bien, si tratamos de traducir esta concepción en términos historiográficos, el resultado es que los campos de exterminio nazis y los gulags estalinianos aparecen como la desembocadura ineluctable de un largo camino de poder en Occidente, un poder a la vez soberano y biopolítico. Dicho de otro modo, una relectura muy sofisticada de toda la tradición clásica de la filosofía política da lugar a una visión teleológica de la historia de los totalitarismos y de los genocidios del siglo XX. Esto explica por qué Agamben, cuya obra ha renovado la filosofía política y continúa discutiéndose a nivel internacional, sigue siendo muy ignorado entre los historiadores.

[46] Giorgio Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, p. 195.

[47] *Ibid.*, p. 188.

[48] Véanse Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, París, La Découverte, 2007, pp. 103-107; Georges Didi-Huberman, *Survivance des lucioles*, París, Minuit, 2009, p. 87 [trad. esp.: *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. de Juan Calatrava, Madrid, Abada, 2012]. Esta visión del estado de excepción como "un fondo indiferente que neutraliza y decolora todos los horizontes" fue criticada por Toni Negri, "Il frutto maturo della redenzione", en *Il Manifesto*, 26 de julio de 2003.

Pensar el siglo xx

Con el concepto de "biopolítica", Foucault captó uno de los rasgos constitutivos de la modernidad; le proporcionó una herramienta esencial para comprender las transformaciones del mundo occidental entre los siglos XIX y XX. Una dimensión biopolítica está presente en todos los poderes modernos, bajo formas diferentes según las ideologías que los inspiran y la naturaleza de sus regímenes políticos. Las depuraciones étnicas y los genocidios de Estado son biopolíticos, pero también las políticas demográficas, la regulación de los flujos migratorios, la prevención del cáncer, las leyes sobre el aborto, la promoción de las actividades deportivas, la reglamentación de la circulación vial y la prohibición de fumar en los lugares públicos. Esto da cuenta de una gubernamentalidad presente en todos los poderes modernos. El concepto de "biopoder", utilizado en cambio como una clave de lectura global de la historia del siglo XX, puede crear malentendidos desastrosos, al resultar todavía mucho más ambiguo que el de "totalitarismo". Este último capta la síntesis entre ideología y terror que está en el centro de las tiranías modernas, pero borra las diferencias profundas que separan los regímenes reunidos bajo una definición informe y elástica. El concepto de "biopoder", a su vez, corre el riesgo de poner entre paréntesis las divisiones que oponen los fascismos a la democracia, o los fascismos al comunismo, sobrevalorando la preocupación común de todos por el *welfare* y la planificación social. Los historiadores reconstruyeron la génesis de los campos de concentración; los compararon echando luz sobre sus ideologías subyacentes, sus estructuras, sus fenomenologías, sus funciones, sus historias, la tipología de sus víctimas y la mentalidad de sus administradores, desde los celadores hasta los ejecutores. La distinción entre campos de concentración y campos de exterminio fue el resultado de veinte años de investi-

gaciones; y la comparación entre Auschwitz y Kolimá generó vivos debates cuyo eco aún no se ha apagado. No obstante, este conjunto de conocimientos corre el peligro de quedar anulado por un enfoque que considera el fascismo y el estalinismo como simples variantes de un mismo biopoder. Algunas "epistemes", "discursos", o incluso algunos lugares comunes que flotan en el aire a veces son aceptados por los filósofos como juicios a priori, para evitar una investigación más profunda. Cuando Agamben define el "campo" como la "matriz oculta" y "el *nomos* del espacio político en el que seguimos viviendo",[49] confiere a esta noción un carácter metafísico que la hace prácticamente inutilizable. Si se trata de un lugar anómico en el que la ley está suspendida y el asesinato ya no constituye un crimen, el "musulmán" *(Muselmann)* de Auschwitz se convierte en la encarnación moderna del *homo sacer*, a pesar y más allá de cualquier consideración de orden histórico sobre sus condiciones de aparición y sobre su lugar en el sistema de los campos nazis.[50] Si cumple una función simbólica necesaria para ontologizar el campo en la historia de Occidente, poco importa saber que la gran mayoría de judíos que exterminó el nazismo no conocieron –como lo hemos visto– el universo relativo al campo de concentración, porque fueron enviados a las cámaras de gas el mismo día de su llegada a Birkenau, Treblinka, Majdanek, Bełżec, Chelmno o Sobibor. Entonces, no tuvieron tiempo de sufrir un proceso de aniquilación física y moral que los transformara en "cadáveres ambulantes", en "un conjunto de funciones físicas en sus últimos estertores", según la descripción del "musulmán" efectuada

[49] Giorgio Agamben, *Homo sacer, op. cit.*, p. 185.

[50] *Ibid.*, p. 177. El capítulo 2 de Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz, op. cit.*, pp. 37-80, está dedicado al análisis de lo "musulmán". Para una crítica de su tesis, véase sobre todo Philippe Mesnard y Claudine Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, París, Kimé, 2001.

por Jean Améry.[51] Para el historiador, el "musulmán" es el producto aterrador de una tensión de la política nazi entre *explotación* y *exterminio*, entre la voluntad de una parte de las SS de usar a los deportados judíos como mano de obra en los campos, y otra corriente del aparato nazi que consideraba que el exterminio era un imperativo ideológico.[52] Esta tensión dio lugar a Auschwitz, donde coexistían un campo de concentración (Auschwitz I), un campo de exterminio (Birkenau) y un campo de trabajo (Buna-Monowitz) bajo la dirección de la Oficina Central de Gestión Económica (WVHA) de las SS. Para el filósofo italiano, el "musulmán" se vuelve una figura de la "indeterminación absoluta", suspendida entre la vida y la muerte, ilustración del propio principio del campo. Este último es "no sólo el lugar de la muerte y del exterminio", sino también "y sobre todo, el lugar de producción del musulmán, la última sustancia biopolítica aislable en el *continuum* biológico".[53] Para la óptica de un historiador como Mark Mazower, semejante concepción resulta una "simplificación grosera".[54] Lo que los deportados percibían como un proceso de "exterminio por el trabajo" no era en realidad más que la consecuencia de un

[51] Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Arles, Actes Sud, 1995, p. 32 [trad. esp.: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, trad. de Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Anglés, Valencia, Pre-Textos, 2001].

[52] Véanse Arno J. Mayer, *La "Solution finale" dans l'histoire*, París, La Découverte, 1990, pp. 395 y 396; Raul Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe*, París, Fayard, 1988, p. 795 [trad. esp.: *La destrucción de los judíos europeos*, trad. de Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2005]; Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, vol. 2: *The Years of Extermination 1939-1945*, Nueva York, Harper Collins, 2007, pp. 496-497 [trad. esp.: *El Tercer Reich y los judíos (1939-1945)*, vol. 2: *Los años de exterminio*, trad. de Ana Herrera Ferrer, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009].

[53] Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, *op. cit.*, p. 79.

[54] Mark Mazower, "Foucault, Agamben: Theory and the Nazis", *op. cit.*, p. 31.

conflicto entre sus amos, por lo tanto, paradójicamente, resultaba la expresión de los límites y las contradicciones del sistema nazi más que de su poder absoluto. En el fondo, Mazower concluye que sin duda el error de Agamben consiste en pensar el biopoder no como un rasgo constitutivo de la modernidad, siguiendo el ejemplo de Foucault, sino como la esencia misma de la política.[55]

Las violencias masivas del siglo XX siempre presentan, más allá de sus contextos, de sus actores sociales y de sus formas a veces muy diferentes, el mismo rasgo común: son violencias de Estado. Este elemento compartido es el que vincula acontecimientos tan diversos como la masacre de Verdún, la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki, las cámaras de gas de Auschwitz, los gulags de Siberia, los arrozales camboyanos y las depuraciones étnicas perpetradas en Bosnia o Kosovo. Estudiar estas violencias significa inevitablemente tomar en cuenta las aporías de un proceso de civilización que las ciencias sociales, de Weber a Elias, siempre han identificado con la construcción del monopolio estatal de los medios de coerción. En tiempos normales, este monopolio libera a las sociedades de la violencia, pero en tiempos de crisis crea las premisas para la erupción de una violencia de Estado mucho más mortífera que los conflictos de las sociedades arcaicas. La maquinaria estatal, que permite el buen funcionamiento de una sociedad basada en la regulación racional y legal de los conflictos, suele revelarse perfectamente compatible con la violencia extrema que borra los logros del proceso de civilización. Para estudiar las violencias estatales, hay que deconstruir sus mecanismos e interrogarse, por lo tanto, sobre su racionalidad instrumental intrínseca (técnica, administrativa, productiva y política). Justamente en tal sentido, Zygmunt Bauman propone consi-

[55] Mark Mazower, "Foucault, Agamben: Theory and the Nazis", *op. cit.*, p. 34.

derar la organización del Holocausto como "un manual de gestión científica (a textbook of scientific management)".[56] Según su óptica, las cámaras de gas constituyen "un test excepcional pero significativo y fiable de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna".[57] En lugar de ver en el poder soberano un arcaísmo y de oponerle el biopoder de la gubernamentalidad moderna, más bien habría que tomar nota de su coexistencia, sin dejar de analizar las transformaciones de la soberanía. Esto implica ver en el Estado soberano no sólo un aparato jurídico y político o un dispositivo disciplinar, sino también una máquina de destrucción masiva sometida a imperativos eminentemente políticos.

Es muy poco probable que Agamben se interese en debatir con los historiadores de los campos nazis (en una entrevista subraya que él no es historiador y precisa que trabaja con paradigmas, sin interesarse por los hechos y los acontecimientos, a fin de "comprender una estructura histórica").[58] Hace treinta años, Foucault, cuya obra era mucho más leída por los historiadores, hizo un intento en tal sentido que culminó en un enfrentamiento y en la comprobación de un diálogo de sordos.[59] Por supuesto, esto no justifica la indiferencia recíproca. A los unos les vendría bien interrogar los presu-

[56] Zygmunt Bauman, *Modernité et Holocauste*, Bruselas, Complexe, 2008, p. 237 [trad. esp.: *Modernidad y holocausto*, trad. de Ana Mendoza, Madrid, Sequitur, 1998].

[57] *Ibid.*, p. 40.

[58] Citado en Eva Geulen, *Giorgio Agamben. Zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2005, pp. 27 y 28.

[59] Michel Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", en *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, pp. 20-35 [trad. esp.: "Mesa redonda del 20 de Mayo de 1978", en Jacques Leonard, *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1980]. Véase la reconstrucción de este debate en François Dosse, *Histoire du structuralisme*, vol. 2: *Le Chant du cygne, 1967 à nos jours*, París, La Découverte, 1992, pp. 296-301 [trad. esp.: *Historia del estructuralismo*, vol. 2: *El canto del cisne*, trad. de María del Mar Llinares García, Madrid, Akal, 2004].

puestos epistemológicos y la propia historicidad de las herramientas conceptuales –a menudo asumidas de manera inconsciente– con las que trabajan; a los otros les vendría bien no considerar la historia como un simple reservorio de hechos de donde extraer libremente argumentos útiles para construir sus teorías. Los primeros evitarían así el reproche, a menudo fundado, de encerrarse en los archivos sin "pensar"; los segundos evitarían las trampas metafísicas en las que caen con frecuencia. Sin embargo, para lograr un debate fructífero, éste debería partir de la constatación de que sus categorías no son transportables mecánicamente de una disciplina a la otra y de que sus "prácticas discursivas" siguen siendo distintas.

VII. EXILIO Y VIOLENCIA
Una hermenéutica de la distancia

LAS MIGRACIONES, las diásporas y los exilios han dejado huellas profundas en la cultura del siglo XX. Estas experiencias del desplazamiento, a menudo inextricablemente mezcladas, han sido fuentes extraordinarias de producción intelectual. Han tejido lazos entre las lenguas y las literaturas, sacándolas de sus compartimentos, hibridándolas, otorgándoles rasgos cosmopolitas y supranacionales. Una historia del pensamiento crítico no puede ignorar uno de sus principales focos: la contribución de los intelectuales exiliados –en el sentido más general del término, que no se reduce exclusivamente a los destierros políticos–. Sismógrafos sensibles, en virtud de su inestabilidad y su precariedad de *outsiders*, de las contradicciones y conflictos que atraviesan el planeta, fueron los primeros analistas, probablemente también los más agudos, de las violencias de la "era de los extremos". Si su condición de miembros de una minoría estigmatizada, compuesta de excluidos y perseguidos, los exponía mucho más que a los "autóctonos" a los cambios del clima político, transformándolos en blancos privilegiados de la xenofobia y de la represión política, su posición de extranjeros, de apátridas o desarraigados resultaba un observatorio privilegiado de los cataclismos que afectaban al mundo (y a su propia existencia).

DISTANCIA Y CRÍTICA

En una obra erudita y sutil, Carlo Ginzburg analizó las múltiples repercusiones de la *distancia*. De orden ético y episte-

mológico a la vez, éstas pueden construir una verdadera hermenéutica, puesto que la distancia hace aparecer la realidad bajo otro aspecto, modifica las perspectivas, acentúa o neutraliza tanto la empatía como la mirada crítica de los observadores. Si bien estos últimos son exiliados que están obligados a poner distancia y a contemplar de lejos el mundo del que salieron, el efecto de *extrañamiento (straniamento)* derivado puede revelarse fructífero.[1] La realidad que creían conocer en sus mínimos detalles adquiere características inéditas; su reacción emocional ante los acontecimientos se vuelve menos aplastante, o al menos no se convierte en un obstáculo para el distanciamiento crítico: el objeto de su análisis no está aislado, sino que se lo compara e inscribe en un horizonte mayor.

Esta transformación de la mirada generada por la distancia también afecta a la escritura de la historia. Impacta la separación que hay entre la obstinación de Lucien Febvre –rozando la ceguera– para continuar publicando *Annales* bajo las condiciones planteadas por el ocupante alemán, al precio de borrar el nombre judío de Marc Bloch de entre los directores de la revista, y el compromiso antifascista de un Arthur Rosenberg exiliado en Estados Unidos. La separación concierne no sólo el plano político, ya que afecta de ahí en más la concepción misma de la historia. Para el primero, la prioridad consiste en que prosiga la vida de su revista, cuya desaparición sería, desde su punto de vista, "una

[1] Carlo Ginzburg, "L'estrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire", en *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, París, Gallimard, 2001, pp. 15-36 [trad. esp.: "Extrañamiento. Prehistoria de un procedimiento literario", en *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, trad. de A. C. Ibáñez, Barcelona, Península, 2000, pp. 15-39]. Esta noción es central en Siegfried Kracauer, *L'Histoire. Des avant-dernières choses* [1969], París, Stock, 2006 [trad. esp.: *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, trad. de Guadalupe Marando y Agustín D'Ambrosio, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010].

nueva muerte para [su] país", al tener que doblegarse a las restricciones del antisemitismo del Estado. Tal como él mismo escribe, continuar con el trabajo es un acto patriótico, la única manera de servir a su patria.[2] Para su colega alemán, el exilio transforma radicalmente el estatus del investigador. En un ensayo titulado "La tarea del historiador en la emigración" (1938), no se limita a defender el compromiso antinazi de los exiliados (entre los que no hay muchos historiadores), pues constata que el exilio ha modificado su propia concepción de la historia. Por un lado, toma conciencia de la "falta de espíritu crítico" que caracterizó a la historiografía alemana, completamente dominada por un fetichismo factual lamentable y orientada en un sentido conservador y nacionalista desde el nacimiento del Reich guillermino;[3] por otro lado, reconoce la imposibilidad de disociar la interpretación del pasado de una lucha inscripta en el presente. De pronto, esta nueva postura rompe las barreras de la torre de marfil en la que la historiografía alemana se había encerrado desde siempre, obligándola a entablar relaciones con otras disciplinas, e incluso con otras profesiones, en pie de igualdad. Al partir de la constatación de que "no hay historiador sin principio y sin visión del

[2] Marc Bloch y Lucien Febvre, *Correspondance (1938-1943)*, t. III, Bertrand Müller (ed.), París, Fayard, 2004, (especialmente las cartas del año 1941, pp. 109-181). Véanse Bertrand Müller, *Lucien Febvre, lecteur et critique*, París, Albin Michel, 2004, pp. 164-168; André Burguière, *L'École des Annales. Une histoire intelectuelle*, París, Odile Jacob, 2006, pp. 59-63 [trad. esp.: *La escuela de los Annales. Una historia intelectual*, trad. de Tayra Lanuza Navarro, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2009]; Philippe Burrin, *La France à l'heure allemande 1940-1944*, París, Seuil, 1995, pp. 322-328 [trad. esp.: *Francia bajo la ocupación nazi 1940-1944*, trad. de Vicente Gómez, Barcelona, Paidós, 2004].

[3] Arthur Rosenberg, "Die Aufgabe des Historikers in der Emigration" [1938], en Emil Gumbel (ed.), *Freie Wissenschaft. Ein Sammelbuch aus der deutschen Emigration*, Estrasburgo, Sebastian Brandt, 1938, pp. 207-213. Véase al respecto Mario Kessler, *Arthur Rosenberg. Ein Historiker im Zeitalter der Katastrophen (1889-1943)*, Colonia, Böhlau, 2003, pp. 218-220.

mundo", cuestiona el "mito" de la neutralidad de la ciencia para concluir que su interpretación del pasado debe ponerse en relación con su condición social y sus valores, porque éstos tienen implicaciones profundas en su manera de tratar las fuentes y de organizar la materia de su investigación. De esto se deriva un acto de humildad que hace que el historiador descienda de su pedestal:

> El profesor universitario destituido no ocupa, hoy, una mejor posición que la del periodista que ha sido despedido. El derecho de escribir la historia pertenece a todos los que disponen de los conocimientos requeridos y del espíritu crítico necesario para hacerlo.[4]

Se juzgará su trabajo según su valor, no en función del estatus social o de la pertenencia institucional de su autor. El "erudito" *(Gelehrte)* se ve rebajado al rango de intelectual, al hombre de letras *(Literat)* que la corporación académica alemana siempre había despreciado profundamente.

Si el exilio suele ser indisociable de una opción política, la perspectiva epistemológica que abre no se reduce a esta última. El historiador Ernst Kantorowicz había sido un ferviente patriota durante la Gran Guerra; en 1919, se había comprometido con los *Freikorps* para reprimir a la República de los Consejos en Baviera, luego se había convertido en miembro del círculo de Stefan George. Preconizaba un nacionalismo místico que había inspirado su biografía de Federico II de Hohenstaufen, en 1927, y que en 1933 lo había llevado a saludar la llegada al poder de Hitler, en quien veía la figura que volvería a levantar Alemania, si bien deploraba su antisemitismo, que consideraba incomprensible e injustificado. Obligado a exiliarse a causa de su condición

[4] Arthur Rosenberg, "Die Aufgabe des Historikers in der Emigration", *op. cit.*, p. 212.

de judío, en 1938, inició un cuestionamiento crítico de sus posturas anteriores, así como también de su manera de pensar la historia medieval. El primer signo de esta transformación metodológica, intelectual y política fue un ensayo, elaborado una vez acabada la guerra y publicado en 1950, que apuntaba a reconstruir la historia (y a deconstruir) el mito de la muerte por la patria.[5] Poco después, se negó a firmar una declaración de fe anticomunista, que la Universidad de California le había impuesto en medio del clima de caza de brujas instaurado por el macartismo. Concluyó su carrera en el Institut for Advanced Studies de Princeton con la publicación de su obra maestra *Los dos cuerpos del rey* (1961), un estudio sobre las representaciones del monarca en la sociedad medieval, desprovisto, esta vez, de los acentos nacionalistas y apologéticos que caracterizaban su biografía de Federico II. En un brillante ensayo en el que se pone en paralelo el recorrido de Kantorowicz con el de su colega francés Marc Bloch, Saul Friedländer explica que, al permanecer en Francia y morir como héroe de la Resistencia, el autor de *Los reyes taumaturgos* y de *La extraña derrota* nunca alcanzó a cuestionar su patriotismo. En 1941, llegó incluso a recomendar que se implementara la discriminación, preconizada por la Unión General de Israelíes de Francia [UGIF], entre los judíos franceses y los judíos extranjeros, cuya causa, según afirmaba, "no es exactamente la nuestra".[6]

[5] Ernst Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, París, Presses Universitaires de France, 1984. Sobre el itinerario de este singular intelectual, véase Alain Boureau, *Histoires d'un historien: Kantorowicz*, París, Gallimard, 1990.

[6] Véase Saul Friedländer, "Historiker in extremer Lage. Ernst Kantorowicz und Marc Bloch im Angesicht des Holocaust", en *Den Holocaust beschreiben. Auf dem Weg zu einer integrierten Geschichte*, Gotinga, Wallstein, 2007, pp. 77-95. Sobre Bloch, véase también Saul Friedländer, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, vol. 2: *Les années d'extermination 1939-1945*, París, Seuil, 2008, p. 239 [trad. esp.: *El Tercer Reich y los judíos (1939-1945)*, vol. 2: *Los años del exterminio*, trad. de Ana Herrera Ferrer, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009].

El itinerario intelectual de Arnaldo Momigliano presenta varias afinidades con el de Kantorowicz. Proveniente de una familia piamontesa que siempre había apoyado al régimen de Mussolini, el joven Momigliano se afilió al Partido Fascista en 1932. Cuatro años más tarde, designado profesor de historia antigua en la Universidad de Turín, escribió para la *Enciclopedia italiana* un largo ensayo sobre el Imperio romano que interpretaba como una prefiguración del imperio fascista.[7] Fue expulsado de la universidad a causa de las leyes antisemitas de 1938 y se exilió en Inglaterra. Dos años más tarde, dictaba clases en Cambridge sobre Antigüedad romana, desplazando su acento del imperio a la libertad. En el centro de su reflexión se encontraba entonces, siguiendo el ejemplo de Benjamin Constant, el conflicto entre la libertad de los Antiguos y la de los Modernos, que volvía a revisar a la luz de la historia romana. En este marco, el Imperio romano ya no era el antepasado glorioso de las conquistas fascistas, sino el punto de partida de una "paz romana autoritaria y tiránica".[8] Instalado en Oxford, Momigliano leyó, a fines de 1939, *La revolución romana*, de Ronald Syme. No pudo evitar entonces, tal como lo escribiría más tarde en su prefacio a la traducción italiana, relacionar la caída de la República y la transformación de Roma en Imperio, bajo Augusto, con el surgimiento en el siglo XX de las dictaduras totalitarias de Mussolini y Hitler. En 1940, en

[7] Véase Arnaldo Momigliano, "Roma in età imperiale" [1936], en *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, especialmente p. 671. Véase al respecto Giorgio Fabre, "Arnaldo Momigliano. Materiali biografici", en *Quaderni di storia*, núm. 53, 2001, pp. 309-320.

[8] Arnaldo Momigliano, "Liberty and Peace in the Ancient World" [1940], en *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1992, pp. 483-501. Las notas para estos cursos también aparecen citadas en Ricardo de Donato, "Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano", en *Athenaeum*, núm. 1, 1995, p. 226.

una crítica para el *Journal of Roman Studies* destacó la dimensión política que inevitablemente adquiría esta obra en el contexto de la guerra. El libro capturaba al lector porque "establecía una relación inmediata entre la antigua marcha sobre Roma y la nueva, entre la conquista del poder por parte de Augusto y el golpe de Estado de Mussolini, y quizá también el de Hitler".[9] En 1943, Momigliano condujo programas en lengua italiana en Radio Londres, en los que denunciaba la ideología *völkisch* y la política imperial del nazismo y de sus aliados fascistas.[10]

En el exilio, las fronteras entre el erudito y el militante se vuelven porosas, inestables. La historiografía italiana, alemana o española en exilio se construye como una contribución consciente al combate antifascista. Sus resultados suelen ser notables. *The Fascist Dictatorship in Italy* (1927), de Gaetano Salvemini, o *El nacimiento del fascismo* (1938), de Angelo Tasca, aparecidos respectivamente en Londres y en París, se encargaban de oponerse a la propaganda del régimen de Mussolini restableciendo la verdad de los hechos frente a sus mentiras, y proporcionaban una primera interpretación global de un fenómeno todavía mal conocido.[11] Estas obras analizaban el advenimiento del fascismo a la luz de la crisis del Estado liberal posterior a

[9] Arnaldo Momigliano, "Introduzione a Ronald Syme, *The Roman Revolution*" [1960], en *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1966, p. 729.

[10] Arnaldo Momigliano, "Radio Londra 1943. Conversazioni sul nazismo", en *Belfagor*, VI, 1987, pp. 669-673.

[11] Gaetano Salvemini, *The Fascist Dictatorship in Italy* [1927], Nueva York, Howard Fertig, 1967; Angelo Tasca, *La Naissance du fascisme* [1938], París, Gallimard, 2004 [trad. esp.: *El nacimiento del fascismo*, trad. de Antonio Aponte e Ignacio Romero de Solís, Barcelona, Crítica, 2000]. Sobre el impacto de estas dos obras, véase Renzo de Felice, *Le interpretazioni del fascismo*, Roma y Bari, Laterza, 1995, pp. 218 y 219 [trad. esp.: *El fascismo. Sus interpretaciones*, trad. de Víctor Fischman, Buenos Aires, Paidós, 1976].

la Gran Guerra, pero buscaban sus orígenes en una perspectiva más amplia, inscribiéndolos en las contradicciones del proceso de formación del Estado nacional. Aunque cabe destacar que, para Tasca, escribir una historia del fascismo era una manera de combatirlo y constituía, a sus ojos, "un deber político".

Al calificar al nazismo de Behemoth, "un no-Estado, un caos, un reino del no-derecho y de la anarquía",[12] Franz Neumann daba por tierra con los clichés de la propaganda hitleriana, que presentaba el régimen como un sistema monolítico, en el que la comunidad nacional *(völkisch)* se mantenía unida detrás de su líder carismático. Seguramente también quería atacar a Carl Schmitt, de quien había sido alumno y que había definido el Estado nacionalsocialista como un Leviatán, en el sentido hobbesiano del término: un poder absoluto opuesto al caos de la democracia de Weimar. El régimen hitleriano unía dos elementos heredados del pasado alemán desde la concreción de la unidad nacional: un nacionalismo de tipo racista (desde Houston Stewart Chamberlain hasta el racismo biológico de Hitler y Himmler) y un expansionismo imperialista con fuertes marcas de darwinismo social, que hundía sus raíces en el pangermanismo anterior a 1914.

El exilio antifranquista, en cambio, fue profundamente afectado por un corte de casi cuarenta años con el país natal, lo que provocó que ya no se percibieran las transformaciones de la sociedad española bajo la dictadura. Su historiografía se replegó a menudo en una celebración de la Guerra Civil como combate épico y en una idealización de la República, que era defendida como una postura moral,

[12] Franz Neumann, *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme*, París, Payot, 1987, p. 9 [trad. esp.: *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, trad. de Vicente Herrero y Javier Márquez, México, Fondo de Cultura Económica, 1943].

obstaculizando a veces una reconstrucción más profunda y una interpretación crítica del pasado.[13]

Si bien la distancia modifica las miradas, no produce necesariamente ideas nuevas. La hermenéutica de la distancia tiene sus límites; no es más que una *posibilidad* creada por las condiciones del desplazamiento. El año 1939 vio la aparición de uno de los grandes clásicos de la sociología del siglo XX: en Basilea, Suiza, el joven Norbert Elias, por entonces exiliado en Gran Bretaña, publicó *El proceso de la civilización (Über den Prozess der Zivilisation)*. El concepto de "civilización" de Elias está muy marcado por la influencia de Max Weber y de Sigmund Freud. Tal como explica a lo largo de su libro, el monopolio estatal de la violencia y el autocontrol de las pulsiones unidas a la racionalidad moderna conducen a una sociedad pacificada, "civilizada".[14] La civilización de la que habla Elias no es la *Zivilisation* opuesta a la *Kultur*, una civilización mecánica, fría, calculadora e inhumana, de la que Thomas Mann fanfarroneaba a fines de la Gran Guerra en sus *Consideraciones de un apolítico*. Se trata

[13] Véase Alicia Alted Vigil, "La memoria de la República y la guerra en el exilio", en Santos Juliá (ed.), *Memoria de la guerra y del franquismo*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 247-277.

[14] Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* [1939], Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1997 (*La Civilisation des mœurs* et *La Dynamique de l'Occident*, París, Presses-Pocket, 1990) [trad. esp.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. de Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987]. Roger Chartier reconoce que la Shoah "puede aparecer como el desmentido más cruel de la teoría propuesta [por Elias] en 1939", al tiempo que encuentra en sus trabajos posteriores reunidos en Norbert Elias, *Über die Deutschen* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989 [trad. esp.: *Los alemanes*, trad. de Luis Felipe Segura *et al.*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 2009]) una tentativa de superar esos límites ("Elias, proceso de la civilización y la barbarie", en Federico Finchelstein [ed.], *Los alemanes, el Holocausto y la culpa colectiva*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, p. 198). Sobre esta cuestión, véase también Jonathan Fletcher, *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge, Polity Press, 1997.

más bien de una fusión de cultura y de modernidad. En efecto, su libro –que pasó desapercibido en ese entonces– constituye el apogeo, en las ciencias sociales, de una concepción del Progreso que la Ilustración forjó en el siglo XVIII en su impulso de optimismo antropológico y que la cultura occidental adoptó luego, en el siglo siguiente, como una suerte de "ley" que regía el movimiento de la historia. En un sorprendente pasaje del libro, Elias compara las costumbres pacíficas de los pueblos europeos civilizados con la "agresividad" *(Kampflust)* y el "furor" guerrero del "combatiente abisinio". Comparada con este salvajismo, "impotente ante el aparato técnico de un ejército civilizado –se apresura a precisar–, la agresividad de las naciones más belicosas del mundo civilizado parece moderada". Y concluye que en este mundo, "la fuerza brutal y desatada" sólo sobrevive bajo una forma "patológica".[15] Este asombroso pasaje –publicado a tres años de distancia de una guerra que el ejército italiano declaró en Etiopía con ayuda de armas químicas, con soldados "civilizados" que exhibían como trofeos de guerra las cabezas cortadas de los líderes de las tribus "salvajes"– resulta un testimonio de la ceguera (y de la ingenuidad) de Elias. Pero además revela los límites y las contradicciones de una cultura heredada del siglo XIX que muchos intelectuales cargaban consigo en el exilio como su más precioso bagaje. De Gaetano Salvemini a Benedetto Croce, de Friedrich Meinecke a Thomas Mann, de Georg Lukács a Karl Löwith, a pesar de los muy variados enfoques, la mayoría de las grandes figuras de la cultura europea de la época concebían la lucha contra el fascismo como una defensa de la civiliza-

[15] Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 280. Este pasaje parece contradecir la observación de Romain Bertrand según la cual sería "imposible encontrar en la obra publicada de Norbert Elias la menor referencia a las violencias coloniales de la era moderna" (Romain Bertrand, "Norbert Elias et la question des violences impériales", en *Vingtième Siècle*, núm. 106, 2010, p. 127).

ción, y su derrota como un renacimiento de la Ilustración.[16] Raros fueron quienes, en lugar de ver en el nazismo una recaída de la civilización en la barbarie, llegaron a interpretarlo como un producto de la civilización moderna.

EXILIO Y VIOLENCIA

Una historia intelectual del mundo moderno no podría escapar a la constatación de una impresionante paradoja: algunos acontecimientos que hoy consideramos emblemáticos de la violencia del siglo XX a menudo fueron recibidos con indiferencia o ignorados, e incluso banalizados por sus contemporáneos. La *calidad* de esta violencia fue captada con retraso, a veces con varias décadas de distancia de los acontecimientos que la condensaron, no sólo por aquellos que la sufrieron, sino también por aquellos que la combatieron con coraje y determinación. Y justamente fue con mucho retraso que el pensamiento crítico registró tales cesuras históricas. Esta afirmación podría ilustrarse con numerosos ejemplos. Basta con pensar en tres acontecimientos hoy erigidos en íconos del siglo XX: el gulag, Auschwitz e Hiroshima.

Un lugar común, objeto desde hace tiempo de especulaciones y debates, radica en reconocer la toma de conciencia tardía, en el mundo occidental, de la realidad de los campos soviéticos, cuyos primeros testimonios a cargo de Ante Ciliga, Victor Serge o Gustav Herling fueron recibidos con indiferencia. Si bien el anticomunismo nació con la Revolución Rusa de 1917, la percepción del estalinismo como

[16] Véase James D. Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1981 [trad. esp.: *La resistencia intelectual en Europa*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

sistema de dominación criminal basado en la violencia a escala masiva fue mucho más tardía. Para la opinión occidental, ésta podría fecharse aproximadamente en el inicio de los años setenta, con la publicación de *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsyn.[17] Es cierto que el universo de los campos de concentración soviéticos era conocido y ya había sido denunciado en muchas ocasiones desde los años treinta, pero el libro de Solzhenitsyn causó un pequeño terremoto. Ninguna de las muchas denuncias anteriores sobre el universo de los campos de concentración soviético había conseguido un impacto comparable.[18] Durante décadas, a los ojos del mundo, los millones de *zeks* [reclusos] deportados a Siberia resultaban desconocidos, inexistentes. En el transcurso de los años treinta, la prensa occidental, que no podía ser sospechada de simpatizar con el régimen soviético, se refería a la colectivización de los campos soviéticos sin mencionar los millones de muertos que había implicado. Hasta el estallido de la Guerra Fría, los campos soviéticos fueron o bien ignorados casi por completo o bien reprimidos. En Francia, durante el proceso entablado por David Rousset contra *Les Lettres françaises* en 1950, los campos soviéticos aparecieron, para un amplio segmento de la opinión pública, como un mito de la propaganda anticomunista. Un fenómeno similar se produciría durante la Revolución Cultural en relación con los campos chinos. Algunos redactores de los actuales "libros negros del comunismo" desfilaban en esa época por las calles de París enarbolando retratos de Mao y Stalin.

[17] Alexandr Solzhenitsyn, *L'Archipel du Goulag*, París, Seuil, 1974 [trad. esp.: *Archipiélago Gulag*, 3 vols., trad. de Josep Güell i Socias, Barcelona, Tusquets, 2005-2007].

[18] Véase Michael Christofferson, *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marsella, Agone, 2009. En el capítulo 2 también se analizan las razones políticas que favorecieron semejante impacto en Francia.

En 1945, Auschwitz no era un ícono del mal del siglo XX. Buchenwald, una de las capitales de la deportación política, era el símbolo de los campos de concentración; la diferencia que los distinguía de los campos de exterminio reservados para los judíos y los gitanos resultaba incomprensible para la mayoría de los observadores. En Núremberg, el Holocausto fue clasificado entre los crímenes de guerra. En Francia, patria de la igualdad republicana, las víctimas del genocidio judío eran consideradas mártires de una causa nacional, "muertos por la patria". Jean-Paul Sartre, uno de los pocos autores que dedicó un ensayo a la "cuestión judía" en 1946, analizaba el antisemitismo como si el genocidio no hubiera tenido lugar, como si las cámaras de gas no hubieran modificado radicalmente su percepción del prejuicio antijudío.[19] Asimismo, otro lugar común para recordar es que, durante al menos treinta años, los manuales de historia se limitaban a tratar el genocidio de los judíos en algunas líneas al margen de los capítulos sobre la Segunda Guerra Mundial. El nazismo aparecía como un paréntesis, como una enfermedad que había estado a punto de acabar con Europa, la cual debía entonces sanar sus heridas. Precisamente esta imagen –el fascismo como *enfermedad moral* de Europa– es la que emerge de los escritos de figuras tan diferentes como el escritor Thomas Mann y los filósofos Karl Jaspers o Benedetto Croce.[20] Otros pensadores inscribían el nazismo en un recorrido más vasto y profundo de destrucción de la Ilustración. El diagnóstico del viejo Ernst

[19] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, París, Gallimard, col. Folio, 1946 [trad. esp.: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, trad. de José Bianco, Buenos Aires, Sudamericana, 1988]; véanse los ensayos reunidos en Ingrid Galster (ed.), *Sartre et les Juifs*, París, La Découverte, 2005.

[20] Sobre el clima intelectual de la posguerra, véase Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, París, Cerf, 1997, cap. 1 [trad. esp.: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. de David Chiner, Barcelona, Herder, 2001].

Cassirer en *El mito del Estado* (1945) coincidía en este punto con el del marxista Georg Lukács, quien publicó unos años más tarde *El asalto a la razón* (1953): para ambos, el nazismo fue la culminación paroxística de una larga ola de irracionalismo nacido a comienzos del siglo XX en reacción contra la Revolución Francesa.[21] Para todos, era el producto de un proceso global de regresión histórica: una recaída de la civilización en una barbarie ancestral.

Sin duda Hiroshima es el caso más emblemático de esta distancia entre el acontecimiento y la percepción de su calidad y de su gravedad, pues ha sido objeto de una inhibición que se perpetúa aún hoy. En Europa, *Le Monde* saludó el hongo atómico como una "revolución científica". En Estados Unidos, la bomba atómica se celebró durante mucho tiempo como el feliz acontecimiento que había puesto fin a la guerra y como una fuente de orgullo nacional. Un filme muy instructivo realizado hace unos treinta años, *Atomic Café*, nos muestra imágenes de desfiles de moda, durante los años cincuenta, en el apogeo de la Guerra Fría, con la silueta del hongo atómico de fondo. En 1995, el ministro de Telecomunicaciones de Estados Unidos publicó una estampilla que, en lugar de conmemorar a las víctimas, presentaba la destrucción de Hiroshima y Nagasaki como la promesa de una era de paz (finalmente la estampilla fue retirada tras protestas del gobierno japonés).

La atmósfera de la posguerra aparece en el recuerdo del antifascista italiano Vittorio Foa. En sus memorias, Foa subraya esa necesidad de inhibición colectiva sentida de un modo muy profundo en aquella época. He aquí su relato:

[21] Ernst Cassirer, *Le Mythe de l'État*, París, Gallimard, 1993 [trad. esp.: *El mito del Estado*, trad. de Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 1968]; Georg Lukács, *La Destruction de la raison*, París, L'Arche, 1958 [trad. esp.: *El asalto a la razón*, trad. de Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo, 1954].

> Llegó el año 1945. Es una divisoria de aguas. La guerra se ha acabado y podemos contemplar la dimensión de sus ruinas. Se trata de ruinas materiales, pero también morales. [...] La ciencia de la gestión se impuso en los campos de exterminio y la ciencia física marcó su triunfo en Hiroshima. La mayoría de nosotros no fuimos capaces, entonces, de ver el rostro negativo del prodigioso desarrollo de los conocimientos que sostuvo el esfuerzo de guerra y que permitió la victoria. La opinión pública pensó solamente que la bomba servía para poner fin a la guerra o, a lo sumo, como una advertencia estadounidense a la URSS (yo también lo opinaba). Regresaban los sobrevivientes, uno de cada cien, de los campos de exterminio. Relataban y empezaban a escribir cosas inimaginables sobre lo inhumano del poder y sobre la organización científica de la muerte, pero estos relatos no empañaban la alegría de vivir que finalmente se había instalado en la paz.[22]

Muy pocas personalidades fueron las que, en un mundo miope y "distraído", captaron la naturaleza del gulag, de Auschwitz o de Hiroshima, transformándolos en objetos de análisis, reflexión y crítica. No fueron muchas las mentes dotadas de la sensibilidad y la lucidez necesarias para percibir la novedad representada por semejantes acontecimientos y sondear la profundidad de la cesura marcada en la historia. Raramente se escuchó a los testigos –basta con pensar en la indiferencia con la que se recibieron las primeras ediciones de *Si esto es un hombre*, de Primo Levi, y de *Un mundo aparte*, de Gustav Herling–, y se rodeó a los sobrevivientes con un silencio púdico. Los *Hibakusha*, es decir, los irradiados de Hiroshima y Nagasaki, permanecieron durante mucho tiempo aislados como los portadores de una enfermedad vergonzosa. Se los percibía como el vivo testimonio de un

[22] Vittorio Foa, *Il Cavallo e la Torre. Riflessioni su una vita*, Turín, Einaudi, 1991, pp. 69 y 70.

pasado incómodo y funesto que era mejor olvidar. Quienes reconocieron las cesuras de la historia y las convirtieron en objeto de pensamiento fueron excepciones, aisladas y marginales, a contracorriente del *Zeitgeist* dominante; e incluso a estas personas (David Rousset y Margarete Buber-Neumann) se las trató públicamente de mentirosas.

¿Quiénes eran estas excepciones? Esencialmente, exiliados. En 1933, Victor Serge escribió una carta a Marcel Martinet y a Maurice y Magdeleine Paz, sus amigos franceses, para anunciarles su arresto en la URSS. No fue publicada por *Le Temps* o *Le Figaro*, sino por una pequeña revista libertaria, con difusión casi confidencial: *La Révolution prolétarienne*. En su texto, Serge denunciaba el estalinismo como "un Estado totalitario, castocrático, absoluto, embriagado de poder, en donde el hombre no cuenta".[23] Gracias a la movilización de los intelectuales franceses –especialmente de los surrealistas–, fue liberado en 1936. Al llegar a Francia, prosiguió casi solo con su lucha a favor de la verdad, ignorado por una izquierda que lo veía, en el mejor de los casos, como un hereje y, en el peor, como un traidor, y por una cultura conservadora más que desconfiada ante el testimonio de un revolucionario para quien el estalinismo no constituía la realización sino la perversión del comunismo. En la carta –que presentaría en sus memorias (1947) como el primer texto en el que se calificó de "totalitario" al Estado soviético–, esbozaba una definición del socialismo como antítesis radical de la dominación totalitaria:

> Defensa del hombre. Respeto al hombre. Hay que concederle derechos, seguridad, valor. Sin esto no hay socialismo. Sin

[23] Carta a Marcel Martinet y Maurice y Magdeleine Paz [1933], en Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, París, Seuil, 1951, p. 294 [trad. esp.: *Memorias de un revolucionario*, trad. de Tomás Segovia, Madrid, Veintisiete Letras, 2011].

esto todo es falso, errado, viciado. El hombre, cualquiera sea, incluso el último de los hombres. "Enemigo de clase." Hijo o nieto de burgueses, me importa poco, nunca hay que olvidar que un ser humano es un ser humano. Esto se olvida a diario delante de mis narices, por todas partes, es la cosa más indignante, más antisocialista que hay.[24]

En el otoño de 1944, Hannah Arendt escribió un artículo, publicado meses más tarde no en el *New York Times*, sino en la pequeña revista judeoestadounidense *Jewish Frontier*, en el que describía los campos de exterminio nazis –"masacres administrativas" creadas en nombre de un proyecto de biología racial– como algo que superaba ampliamente "no sólo la imaginación humana, sino también las categorías del pensamiento y de la acción política".[25] Dos años más tarde, en un texto titulado "La imagen del infierno", designaba las "fábricas de muerte" *(death factories)* como "la experiencia fundamental de nuestra época".[26]

Junto a Arendt, habría que mencionar a los filósofos de la escuela de Fráncfort, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, autores de *Dialéctica del Iluminismo*, una obra escrita en 1944 y reconocida actualmente como un clásico de la filosofía del siglo XX, pero que permaneció en la semiclandestinidad durante casi veinte años. Su primera publicación fue en Ámsterdam en 1947, a cargo de un pequeño sello editorial de emigrados alemanes. En el libro, que tiene un capítulo dedicado al antisemitismo escrito en colaboración con Leo Löwenthal,

[24] *Ibid.*, p. 295.

[25] Hannah Arendt, "La culpabilité organisée", en *Penser l'événement*, París, Belin, 1989, p. 27 [trad. esp.: "Culpa organizada y responsabilidad universal", en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, col. Esprit, 2005, pp. 153-166].

[26] Hannah Arendt, "L'image de l'enfer", en *Auschwitz et Jérusalem*, París, DeuxTemps Tierce, 1991, p. 154 [trad. esp.: "La imagen del infierno", en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, *op. cit.*, pp. 245-254].

hacen de Auschwitz la metáfora de la violencia engendrada por la civilización moderna.[27] Está claro que esta clarividencia no era la norma. Durante la guerra, algunos exiliados elaboraron una interpretación del nazismo que era incapaz de captar su dimensión exterminadora. Franz Neumann, el principal politólogo de la escuela de Fráncfort, publicó *Behemoth* (1942), una obra que hoy se ha vuelto un clásico de la teoría política y en la que se mezclan una gran lucidez y una sorprendente miopía. Por un lado, Neumann definía el régimen hitleriano como una forma de totalitarismo; por el otro, excluía la posibilidad de un exterminio de los judíos, ratificando una visión tradicional del antisemitismo nazi como búsqueda de un chivo expiatorio que el nazismo no podía pasar por alto.[28]

Exiliado en California, Günther Anders fue ciertamente uno de los primeros filósofos que puso a Hiroshima en el centro de su pensamiento. Desde 1945, en las páginas que luego reuniría en *La obsolescencia del hombre* (1956), captaba la novedad absoluta de la bomba atómica como síntoma de una mutación antropológica aterradora: el advenimiento de una supremacía de la técnica sobre los hombres, de ahí en más destronados de su condición de sujetos históricos. El sueño prometeico de una conquista del cosmos y de una dominación de la naturaleza a través de la técnica se transformó en la "vergüenza prometeica" *(prometheische Scham)* de inagotable potencia destructora. Después de Auschwitz, es decir, del exterminio planificado de algunas categorías de seres humanos, Hiroshima parecía anunciar el arribo de una nueva era en la que la humanidad en su conjunto se había vuelto técnicamente "eliminable" *(tötbar)*.[29] El autor empleaba

[27] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectique de la raison*, París, Gallimard, 1974 [trad. esp.: *Dialéctica del Iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sudamericana, 1987].

[28] Franz Neumann, *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 105-132.

[29] Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Múnich, C. H. Beck, 1985,

la filosofía heideggeriana de la técnica para hacer un diagnóstico de la época diametralmente opuesto al del filósofo de Messkirch. Junto a Serge, Arendt, Adorno y Anders, hay que recordar a otros intelectuales y escritores emigrados como Jean Améry, Paul Celan, Manes Sperber, Arthur Koestler, Gaetano Salvemini o Nicola Chiaromonte, cuyos escritos contienen intuiciones o análisis igualmente potentes.

El exilio como observatorio

Un rasgo que comparten estas figuras es el estatuto de exiliados, de intelectuales marginales, de *outsiders*. Es evidente que los exiliados no fueron los únicos, aparte de las víctimas, que descifraron los horrores del siglo en tiempo real. Sobre Auschwitz e Hiroshima, por ejemplo, Albert Camus y Georges Bataille escribieron páginas lúcidas en Francia, así como Dwight MacDonald lo hizo en Estados Unidos; se trataba de intelectuales que solían estar muy arraigados en sus propios contextos culturales. Pero no cabe duda de que frente a tales horrores los exiliados actuaron como un sismógrafo particularmente sensible y precoz. Este hecho no resulta anecdótico ni es fruto del azar. Por el contrario, indudablemente podría formularse la hipótesis de una hermenéutica de la distancia, de un *privilegio epistemológico* del exilio: una suerte de compensación intelectual, aunque con un alto costo, de las privaciones, la pérdida y el desarraigo vinculados con la condición del exilio. Dicho de otro modo, el exilio estaría en el origen de un modelo cognitivo que consistiría en mirar la historia e interrogar el presente desde el punto de vista de los vencidos y que, por consiguiente, cons-

pp. 242 y 243 [trad. esp.: *La obsolescencia del hombre*, vol. 1: *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, trad. de Josep Monter Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2011].

tituiría la premisa de un conocimiento de lo real diferente del de los puntos de vista dominantes, e incluso oficiales.[30] La existencia del intelectual en el exilio lleva la marca de un desgarramiento, de un trauma profundo que, muy rápidamente, lo priva de su contexto social y cultural, su lengua, sus lecturas, su profesión y sus fuentes de subsistencia (a menudo incluso de la posibilidad de publicar), de un paisaje familiar en el que fijar un orden de pensamiento. Adorno dedicó al exilio las páginas más atormentadas de *Minima moralia*, una obra cuyo subtítulo, "Reflexiones sobre la vida mutilada", marca su tono triste y amargo. Para Adorno, el exilio es primero una herida, un desgarramiento, una separación cruel, una arrancadura de su *Heimat*, en el sentido más profundo del término: el terreno fecundo del escritor que desde entonces ya no puede "habitar" su propia lengua.[31] Famosos escritores tuvieron que publicar sus obras en pequeñas y pobres editoriales de emigrados, reconocidos universitarios buscaron desesperadamente una beca de estudios, ex directores de importantes revistas publicaron de manera irregular hojas que se difundían en una tirada de unos cien ejemplares. El ejemplo de Adorno, Horkheimer, Anders o Arendt durante los años de exilio muestra que la profundidad de sus miradas y sus reflexiones sobre la guerra y la violencia eran la cara oculta de su invisibilidad pública y de su impotencia política, prácticamente total. Su clarividencia tenía un precio muy elevado que se traducía en la inexorable condena a no ser escuchados. En el momento en que las democracias occidentales celebraban su triunfo y en el que la cultura antifascista, en sus distintos componentes, anunciaba el final de un paréntesis tenebroso y el retorno a una

[30] Véase Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée*, *op. cit.*, cap. 1.

[31] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réféxions sur la vie mutilée*, París, Payot, 1991, pp. 29 y 30 [trad. esp.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, 1987].

nueva era de las Luces, de paz y progreso, no había mucha gente para escuchar a esas Casandras que se esforzaban en señalar e interpretar un nuevo, tremendo e irreversible quiebre de la historia. Un continente ocupado en vendar sus heridas y dedicado a la reconstrucción no quería escuchar a quienes recordaban que una Europa sin judíos era una Europa mutilada, que la URSS de Stalin era la tumba de las esperanzas emancipadoras que albergaban millones de seres humanos y por las cuales seguían movilizándose, que la bomba atómica constituía una amenaza irreversible para la supervivencia de la humanidad en el planeta. En el momento en que la cultura occidental parecía restaurar una idea de progreso que había sido atacada por los cataclismos de la nueva Guerra de Treinta Años, los exiliados desempeñaban un papel molesto e incómodo de aguafiestas, de "alarma de incendios" –según la metáfora de Walter Benjamin– que no creían en el Progreso, que consideraban las violencias de la guerra como un producto de la civilización, sobre cuyas derivas advertían activando la alarma.[32]

Los exiliados no formaban un grupo homogéneo en los planos cultural, ideológico y político. A menudo ni siquiera se conocían y no tenían conciencia de sus "afinidades electivas". Lo que los unía era una condición compartida de refugiados, una atención cargada de preocupación por el mundo que habían dejado atrás y por un presente que vivían bajo el signo de la privación y la precariedad. Su condición de exiliados se correspondía perfectamente con ciertos modelos que la sociología europea había elaborado en el cambio de

[32] Walter Benjamin, "Einbahnstrasse", en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, t. I, 3, p. 1232 [trad. esp.: "Calle de mano única", en *Papeles escogidos*, trad. de Andrea Nader y Norma Escudero, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011]. Véase también Michael Löwy, *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, París, Presses Universitaires de France, 2001 [trad. esp.: *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

siglo: el "extranjero" *(Fremde)* de Georg Simmel, la *intelligentsia* "sin ataduras" *(freischwebend)* de Karl Mannheim y el intelectual "extraterritorial" de Siegfried Kracauer.[33] Primero, el "extranjero" y el "extraterritorial", es decir, el "invitado que se queda" *(der Gast der bleibt)*, el "vagabundo" susceptible de adoptar una perspectiva crítica, generando una rica tensión entre el punto de vista heredado de su país de origen y el de su país de acogida. Después, la *intelligentsia* "sin ataduras", liberada de las restricciones de las clases tradicionales para la elaboración de su punto de vista.

Desde sus precarios refugios, los exiliados tenían la capacidad de reflexionar sobre la tragedia de la que habían escapado: Arendt, Adorno y Horkheimer sobre los campos de exterminio; Serge sobre el gulag estaliniano. En tanto extranjeros, no aceptaban los estereotipos dominantes e incluso llegaban a reconocer a una víctima en quien el punto de vista oficial señalaba como el enemigo: Anders estaba muy impactado por los estereotipos racistas de la propaganda estadounidense que estigmatizaba a los japoneses, estereotipos que le recordaban la imagen del judío transmitida por el antisemitismo nazi. Dicho de otro modo, los exiliados se sustraían, en una amplia medida, de las obligaciones sociales, culturales, políticas e incluso psicológicas del contexto en el que vivían. Para ellos, el fin de la guerra no representaba la ocasión de expresar su orgullo patriótico, sino el momento en el que tomaban conciencia, dolorosa y definitivamente, de no poseer más patria. El nazismo es-

[33] Véase Georg Simmel, "Excursus sur l'étranger" [1908], en *Sociologie*, París, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 664-668 [trad. esp.: "Digresión sobre el extranjero", en *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*, t. II, Madrid, Alianza, 1986, pp. 716-740]; Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Fráncfort del Meno, Schulte-Bulmke, 1969, p. 123 [trad. esp.: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, trad. de Salvador Echavarría, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004]; Siegfried Kracauer, *Histoire. Des avant-derniéres choses*, *op. cit.*, especialmente pp. 144 y 145.

taba vencido, pero el judaísmo de Europa central y oriental casi había desaparecido, destruido para siempre. La guerra había terminado, pero los campos de Siberia no habían dejado de existir y seguían poblados con miles de deportados. La barbarie estaba vencida, pero sus vencedores habían decidido celebrar su triunfo con un crimen, la destrucción atómica de Hiroshima y Nagasaki, que parecía querer reducir la distancia moral que los separaba de sus enemigos, los verdugos de Nankín, Buchenwald y Majdanek. Los exiliados no podían leer estos acontecimientos con los lentes de los vencedores, y su punto de vista era casi siempre anticonformista, inclasificable, a menudo incomprendido. Encarnaban los rasgos humanistas que, en una célebre carta a Karl Jaspers, Hannah Arendt atribuía al paria: la generosidad de alma, la sensibilidad ante las injusticias, la libertad de pensamiento y la ausencia de prejuicios.[34] Al ser apátridas escapaban a los estereotipos nacionales y reaccionaban ante los acontecimientos más oscuros de su época, no como rusos, estadounidenses o alemanes, ni tampoco exclusivamente como judíos perseguidos, sino como *ciudadanos del mundo* –inversión dialéctica de su condición real de apátridas y de su "acosmismo" *(Weltlosigkeit, Worldlessness)*–.[35] Sin duda la razón los empujaba a ver el gulag, los campos de exterminio nazis y la destrucción atómica no sólo como tragedias nacionales, sino también como heridas que modificaban la imagen del hombre. Había que pensarlos en su dimensión universal, como acontecimientos que nos obligaban a reconsiderar nuestra visión de la historia. Edward

[34] Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Correspondances 1926-1969*, París, Payot, 1995, p. 287.

[35] Véase Hannah Arendt, *La Tradition cachée. Le juif comme paria*, París, Christian Bourgois, 1987 [trad. esp.: *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004]. Véase también Günther Anders, *Menschen ohne Welt*, Múnich, Beck, 1991 [trad. esp.: *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, trad. de Josep Monter Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2007].

Said definió el exilio como una metáfora del intelectual que, al tener una mirada crítica sobre la realidad que lo rodea, está obligado a desempeñar el papel del *outsider*, del contestatario, del hereje, del destructor de la ortodoxia y las normas consolidadas. Tomando la expresión del léxico musical, designó esta mirada crítica como una suerte de *contrappunto* y afirmó que "el intelectual en exilio es inevitablemente irónico, escéptico, y hasta jugador, pero no cínico".[36]

Incluso siguieron siendo los exiliados los que, a partir de los años treinta, preservaron el marxismo como pensamiento crítico. Por un lado, contra la petrificación escolástica y dogmática del marxismo-leninismo y, por el otro, contra las interpretaciones evolucionistas que lo reducían a una simple variante de la ideología del Progreso, los exiliados renovaron el marxismo para hacer de él una teoría crítica de la sociedad y de los aparatos de dominación política. Benjamin, Adorno, Horkheimer, Bloch, Korsch, Serge, Trotski, Deutscher eran exiliados. Y hasta Gramsci, encarcelado durante el fascismo, seguramente deba a su aislamiento forzoso la posibilidad de haber elaborado una reflexión nueva sobre el poder y las vías de la revolución en Occidente. Para él la prisión fue una suerte de exilio, un observatorio ciertamente incómodo, aunque al abrigo de las influencias y las obligaciones externas, sobre todo del estalinismo. Durante el período de entreguerras, cuando los marxismos nacionales se iban transformando en ideologías de partido (comunista o socialdemócrata), el marxismo crítico fue preservado como pensamiento de los exiliados, los herejes, los proscriptos, los *Außenseiter* [forasteros].

Es sobre todo entre los intelectuales antifascistas exiliados en Estados Unidos donde se encuentran las críticas del

[36] Edward Said, *Des intellectuels et du Pouvoir*, París, Seuil, 1996, p. 78 [trad. esp.: *Representaciones del intelectual*, trad. de Isidro Arias, Barcelona, Paidós, 1996].

totalitarismo más fecundas e innovadoras. Se trata de intelectuales judeoalemanes como Franz Neumann, Herbert Marcuse, Hans Kohn, Franz Borkenau, Ernst Fraenkel y especialmente Hannah Arendt; de sociólogos y teólogos cristianos como Paul Tillich, Eric Voegelin, Waldemar Gurian y Luigi Sturzo; o incluso de antifascistas italianos como Nicola Chiaromonte. Nuevamente, tampoco aquí hay homogeneidad entre las definiciones del totalitarismo propuestas por un marxista como Marcuse (una síntesis antihumanista del capitalismo monopolista y del existencialismo político) o por un católico como Voegelin (una deriva extrema de la secularización). Pero todos atribuyen al concepto de "totalitarismo" una connotación ética que está ausente en las teorías liberales contemporáneas, a partir de aquélla, canónica, de Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski. Para Hannah Arendt, el totalitarismo no era solamente un régimen político que ya no entraba en las tipologías clásicas, sino una experiencia destructora de lo político en tanto lugar de expresión de la pluralidad de los seres humanos, sin la cual no habría más libertad ni posibilidad de acción. En su primer proyecto de investigación sobre los campos de concentración, fechado en 1948, planteaba el problema en los siguientes términos: "¿En qué medida los seres humanos que viven bajo el terror totalitario se corresponden con la representación habitual que nos hacemos del hombre?".[37]

Durante la Guerra Fría, Hannah Arendt proponía una visión sobre el totalitarismo que establecía un balance crítico de la historia de Occidente, desde el surgimiento del

[37] Hannah Arendt, *La Nature du totalitarisme*, París, Payot, 1990, p. 177 [trad. esp.: "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión", en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, *op. cit.*, pp. 395-434]. Véase Miguel Abensour, "D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets" [1996], en Enzo Traverso (ed.), *Le Totalitarisme. Le XX^{e} siècle en débat*, París, Seuil, col. Points, 2001, pp. 748-778 [trad. esp.: *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001].

imperialismo hasta el nacimiento del racismo biológico, y desde la formación del antisemitismo moderno –ya no religioso sino racial– hasta la crisis del Estado nación. Entendía esta crisis como la causa de la proliferación de apátridas, sin derechos ni Estado, excluidos de cualquier protección jurídica y, por consiguiente, chivos expiatorios señalados por todos los cataclismos sociales y políticos. Esta concepción se oponía radicalmente a la tendencia entonces dominante, que quitaba a la noción de "totalitarismo" su fuerza *crítica* para conferirle un carácter esencialmente *apologético* del orden occidental, tendiente exclusivamente a legitimar la lucha contra el nuevo enemigo totalitario: la URSS.

Es cierto que la cultura del exilio no permaneció impermeable al anticomunismo de la Guerra Fría –basta con pensar en figuras como Koestler o Borkenau–, pero varios de sus representantes, especialmente aquellos que se habían distanciado desde hacía tiempo de la ortodoxia comunista, no transformaron el antitotalitarismo en una cruzada contra el "dios que ha fracasado". El escepticismo de los exiliados se expresaba tanto respecto de los ex comunistas convertidos de repente en defensores del "mundo libre" como de la cultura antifascista, que ya no era plural, sino que se había convertido en la ideología de los compañeros de ruta del comunismo. En Estados Unidos, el concepto de "totalitarismo" se integró rápidamente en el arsenal ideológico de la Guerra Fría. En la RFA, se volvió la *Weltanschauung* de la *Constitution*, fuente de un "antifascismo" que tuvo como consecuencia inevitable la inhibición de la memoria de los crímenes del nazismo durante al menos 25 años. Para los comunistas europeos, por otra parte, "totalitarismo" se había vuelto una palabra casi impronunciable, un arma del imperialismo.

Ahora bien, el antitotalitarismo de los exiliados escapaba, al menos en algunos de sus componentes esenciales, de las oposiciones maniqueas y se negaba a doblegar su reflexión a los chantajes de la historia. Contra la tendencia do-

minante que consistía en reducir el totalitarismo a una forma de antiliberalismo y a diabolizarlo como enemigo del "mundo libre", Arendt hallaba sus orígenes en el seno de la cultura occidental, recordando la deuda que éste tenía con el imperialismo europeo del siglo XIX. En cuanto a Marcuse, en su prefacio a *Eros y civilización*, escribía que "los campos de concentración, los exterminios en masa, las guerras mundiales y las bombas atómicas no son una 'recaída en la barbarie', sino los resultados desenfrenados de las conquistas modernas de la técnica y de la dominación".[38] Al inspirarse tanto en la teoría del capitalismo de Marx, como en el concepto de racionalidad de Weber y en la concepción de la técnica de Heidegger, Marcuse interpretaba el capitalismo tardío como un dispositivo que fusionaba racionalidad y dominación. Pero esta racionalidad tendía a alejarse progresivamente de la *ratio* original, weberiana, de una burguesía "aséptica" y éticamente inspirada, para transformarse en irracionalidad humana y social. Si bien el capitalismo no desembocaba ineludiblemente en la dominación totalitaria, constituía, no obstante, una de sus premisas indispensables.

Sin embargo, en otro contexto, la libertad y la independencia intelectuales que el exilio proporcionaba podían volverse trabas. La deuda moral contraída con el país de acogida se convirtió en una restricción psicológicamente poderosa durante los años sesenta, a la hora de cuestionar la política estadounidense en Vietnam. Los exiliados que habían encontrado un refugio y una nueva patria en Estados Unidos solían tener problemas –Marcuse representa nuevamente una excepción– en apoyar la protesta radical contra el imperialismo liderado por el movimiento estudiantil y la *New Left*. Los apátridas que habían hallado un refugio (y una nueva ciudadanía) en Estados Unidos durante la Segunda

[38] Herbert Marcuse, *Éros et Civilisation*, París, Minuit, 1963 [trad. esp.: *Eros y civilización*, trad. de Juan García Ponce, Barcelona, Seix Barral, 1968].

Guerra Mundial tendían a sentirse incómodos durante manifestaciones en las que se quemaba la bandera estadounidense. Este cambio de estatus social y de postura identitaria tuvo consecuencias filosóficas y políticas. La reflexión política de Hannah Arendt se desplazaba por entonces hacia la esfera pública –la antítesis del totalitarismo–, que es el tema de *La condición humana* (1958).[39]

Los exiliados, a menudo presos de su eurocentrismo, se mostraron en general indiferentes, si no hostiles, a la ola antiimperialista que crecía desde Asia y África después de la Segunda Guerra Mundial. Para Hannah Arendt, el tercer mundo no era "una realidad, sino una ideología". En una polémica con Sartre y con Fanon, afirmaba que "las revueltas de esclavos y los levantamientos de espoliados y desheredados" siempre habían fracasado, transformando sus sueños emancipadores "en una pesadilla generalizada".[40] Se podría llegar a considerar este juicio como el precio a pagar por la "normalización" de los exiliados, que pasaron de *outsiders* a estar "establecidos".

En el transcurso de las últimas décadas, se ha estudiado ampliamente el exilio estadounidense de los intelectuales europeos como un éxodo de la cultura de un lado al otro del océano y como el origen de la supremacía estadounidense en la investigación científica. En lugar de analizarlo como una epopeya triunfal, quizás habría que ver ahí una "tradición oculta", según la expresión arendtiana, o incluso, según la fórmula de Benjamin en *Deutsche Menschen*, como un

[39] Hannah Arendt, *Condition de l'Homme moderne*, París, Calmann-Lévy, 1983 [trad. esp.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993].

[40] Hannah Arendt, "Sur la violence" [1971], en *Du mensonge à la violence*, París, Presses Universitaires de France, 1989, p. 124 [trad. esp.: "Sobre la violencia", en *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana Alonso, Madrid, Taurus, 1973].

"arca" que, durante el diluvio, permitió el rescate del pensamiento crítico.[41]

TEORÍA VIAJERA

En un ensayo seminal sobre la "teoría viajera" *(traveling theory)*, Edward Said nos proporciona algunas claves para comprender la geografía del pensamiento crítico del siglo XX.[42] Los hombres y las mercancías no son los únicos que se desplazan; las teorías también emigran, se cruzan e hibridan, se enraízan y se transforman injertándose en otras culturas, según las circunstancias históricas concretas que orientan y labran la elaboración del pensamiento. En pocas palabras, las ideas no viven en autarquía, se modifican al desplazarse de un lugar a otro, y este cambio es la modalidad misma de su existencia. Para ilustrar dicha concepción, Said toma como ejemplo la teoría de la reificación, elaborada por Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923). Nacida de una fusión de la teoría marxista del fetichismo de la mercancía y de la teoría weberiana de la racionalidad moderna, su concepción de la reificación capitalista –la transformación de las relaciones humanas y sociales en relaciones entre entidades abstractas, alienadas, mediatizadas por la universalización de la forma mercancía– lo conducía al comunismo. El proletariado era quien, en virtud de su lugar en el proceso de producción, podía encontrar una solución a las contradicciones del capitalismo, superándolas dialécticamente. Al tomar conciencia de su condición social, éste

[41] Véanse Hannah Arendt, *La Tradition cachée*, *op. cit.*; Albrecht Schöne, "'Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche'. Walter Benjamins *Deutsche Menschen*", en Stéphane Moses y Albrecht Schöne (eds.), *Juden in der deutschen Literatur*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 355 y 364.

[42] Edward Said, "Traveling Theory" [1982], en *The Edward Said Reader*, Londres, Granta, 2000, pp. 195-217.

podía alcanzar un conocimiento global de la sociedad. Por primera vez, ciencia y conciencia, sujeto y objeto del conocimiento coincidían y alcanzaban, de este modo, una reconciliación del universo social. Said destaca que evidentemente semejante concepción surgía de una coyuntura histórica particular: la revolución húngara de 1919, en la que Lukács había participado en calidad de comisario de Educación en el gobierno de Béla Kun.

El libro de Lukács, redescubierto en Francia tras la Segunda Guerra Mundial, ejerció una profunda influencia en Lucien Goldmann, quien se inspiró del concepto de "conciencia de clase" para elaborar su interpretación de la visión del mundo trágico en Pascal y Racine, expresión de la impotencia social de la nobleza de toga en la época del absolutismo. *Historia y conciencia de clase* –sugiere Said– es una obra que tiene las huellas de un levantamiento revolucionario, mientras que *El Dios oculto* (1959) es el libro de un "historiador expatriado que trabaja en la Sorbona".[43] Budapest y París –agrega– no generaron estas dos obras, pero sí constituyeron, en dos épocas distintas, los contextos de escritura donde hay que ubicar a sus autores.

Diez años más tarde, Goldmann dio dos conferencias en Cambridge e introdujo en el mundo anglosajón una teoría perteneciente a una tradición intelectual continental. En su traspaso a Inglaterra, la teoría de Lukács conoció una transformación adicional, dado que al mismo tiempo se consagró e institucionalizó. Lo que en un comienzo parecía "un claro metodológico" *(methodological breakthrough)* se convirtió, según las palabras de Raymond Williams, en una

[43] Edward Said, "Traveling Theory", *op. cit.*, p. 204 (referencia a Georg Lukács, *Histoire et Conscience de classe*, París, Minuit, 1984 [trad. esp.: *Historia y conciencia de clase* <1923>, trad. de Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1969]; Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, París, Gallimard, 1959 [trad. esp.: *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, trad. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1968]).

"trampa metodológica": debido a su codificación, dicha intuición teórica se había esterilizado y entonces era imposible "traducirla en una práctica crítica".[44]

Volviendo a su ensayo veinte años después, Said indica, no obstante, otros usos posibles de la teoría lukacsiana de la reificación. Adorno, quien ya no creía en las virtudes del *Aufhebung* hegeliano, había teorizado sobre la transformación de la razón emancipadora de la Ilustración en racionalidad instrumental y dominadora del totalitarismo. Al abandonar la perspectiva ilusoria de una reconciliación del mundo social en una totalidad reconstruida, orientaba su interés hacia la música atonal de Schönberg, un arte que –tal como escribió en *Filosofía de la nueva música* (1948)– surgía de un rechazo radical de la industria cultural del mundo reificado.[45] En otro contexto, ya no el del mundo desfigurado por el nazismo, sino en aquel de la guerra de Argelia, Frantz Fanon se había posicionado, a su turno, contra el principio ilusorio de una reconciliación del universo social, dada la oposición radical entre la violencia de los oprimidos y la de los colonizadores. Said formula la hipótesis de que Fanon habría redactado *Los condenados de la tierra* (1961) bajo el influjo de *Historia y conciencia de clase*, publicada durante el mismo año en traducción francesa, e indica así un nuevo desplazamiento teórico contenido en esta obra.[46] Fanon superaba el eurocentrismo de Lukács (y Adorno) reformu-

[44] *Ibid.*, p. 207 (referencia a Raymond Williams, *Culture et Matérialisme* [1980], París, Les Prairies ordinaires, 2009).

[45] Edward Said, "Traveling Theory Reconsidered" [1994], en *Reflections on Exile*, Londres, Granta, 2001, pp. 440-444 [trad. esp.: *Reflexiones sobre el exilio*, trad. de Ricardo García Pérez, Barcelona, Debate, 2005] (referencia a Theodor W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, París, Gallimard, 1979 [trad. esp.: *Obra completa*, vol. 12: *Filosofía de la nueva música*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2003]).

[46] *Ibid.*, pp. 444-446 (referencia a Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* [1961], París, La Découverte, 2006 [trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1963]).

lando la relación sujeto-objeto como un conflicto entre colonizador y colonizado. El contraste descripto en las primeras páginas de *Los condenados de la tierra* entre la ciudad colonial, limpia y bien iluminada, y la oscuridad de la *kasbah* [ciudadela] indígena, parece evocar la alienación del mundo reificado que analiza Lukács. El proyecto de Fanon –agrega Said– consiste "primero en iluminar y después en alentar la separación entre el colonizador y el colonizado (sujeto y objeto) a fin de traer a la superficie todo lo que es falso, brutalizante e históricamente determinado en su relación". Dicho de otro modo, la conciencia de clase proletaria teorizada por Lukács se vuelve la "violencia revolucionaria" en el texto de Fanon.[47] Sin embargo, a diferencia de Lukács, quien postulaba una síntesis capaz de superar dialécticamente las contradicciones del capitalismo, Fanon no proyectaba ninguna forma de síntesis superior. Al igual que Adorno, había extraído de Lukács su modelo teórico para acabar rechazando sus conclusiones. Pero, a diferencia de Adorno, para quien el rechazo de cualquier reconciliación implicaba el repliegue a una esfera estética y a una forma de romanticismo aristocrático, Fanon preconizaba una dialéctica negativa totalmente centrada en el conflicto. En estos dos resultados de la misma "teoría viajera" de matriz lukacsiana es posible ver la escisión que separa, a partir de mediados del siglo XX, los pensamientos críticos elaborados en las dos principales culturas de diáspora del mundo occidental: la judía y la negra.

Exilio judío y Atlántico negro

El exilio judío teje una red de relaciones intelectuales, transferencias, rupturas y creaciones teóricas que se despliegan

[47] Edward Said, "Traveling Theory Reconsidered", *op. cit.*, p. 448.

en unos veinte años, entre 1933 y el comienzo de los años cincuenta. Los dos polos de esta red son Alemania (o más bien la Europa central de lengua alemana) y Estados Unidos, con la mediación francesa durante un breve paréntesis (1933-1940). La transición de una cultura judeoalemana centrada en la idea de *Bildung* (la educación y el perfeccionamiento de sí mismo en el sentido de Humboldt) a una cultura estadounidense fundada en el principio del *Bill of Rights* fue ciertamente uno de los vectores de las teorías sobre el totalitarismo, cuyo principal núcleo, durante y justo después de la guerra, lo constituían los exiliados alemanes.[48] Para estos intelectuales, habituados a idealizar la cultura como forma de asimilación y de integración en el seno de la sociedad alemana, el encuentro con una tradición atlántica, que concebía la libertad y la democracia no como ideales abstractos sino como un conjunto de derechos y normas constitucionales, tuvo un efecto liberador. Así lo reconoció Hannah Arendt en una carta a Karl Jaspers en 1946. Gracias al descubrimiento de una tradición republicana hecha de libertad, puesta en valor del espacio público y ausencia de un "Estado nacional" en el sentido europeo del término, se sentía liberada de una traba ideológica y de un *habitus* mental adquirido en Alemania.[49] De ahí derivó luego una reflexión del judío como *paria*, noción que Arendt había recuperado de Weber y de Bernard Lazare, pero que se volvía entonces, más allá de cualquier connotación moral, estética o literaria, una categoría política esencial que apuntaba a definir la condición de seres humanos sin Estado: los apátridas excluidos del sistema de los Estados nación y, por lo tanto, privados de cualquier derecho. En resumen, para Arendt, los parias eran los individuos desprovistos del "derecho a

[48] Véase Enzo Traverso, *Le Totalitarisme*, *op. cit.*, p. 53.
[49] Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 69.

tener derechos",[50] que vivían en un estado de "acosmismo" y de invisibilidad en el espacio público. La experiencia del exilio fue la base existencial y el contexto intelectual de donde surgió la teoría arendtiana del totalitarismo como destrucción de lo político, supresión del pluralismo y de la alteridad, elementos que constituyen los fundamentos de la libertad en un espacio público compartido.

La cultura de la diáspora negra se estructuró, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, hasta la descolonización, en un espacio atlántico cuyos polos fueron Estados Unidos, Antillas, Europa occidental y África. Se trató de una red compleja de desplazamientos individuales, de transferencias teóricas y de intercambios políticos que Paul Gilroy ha resumido en la noción de *Atlántico negro*.[51] Podríamos inscribir en él la elaboración del concepto de "negritud", en el París de los años treinta, a cargo de intelectuales antillanos y africanos como Aimé Césaire y Leopold Sédar Senghor, pero también el desarrollo de una nueva concepción de la lucha antiimperialista en figuras como C. L. R. James y Frantz Fanon, o incluso las metamorfosis en la interpretación del racismo en W. E. B. Du Bois luego de sus viajes a Europa. Sus estudios en la universidad de Berlín, a fines del siglo XIX, le habían hecho descubrir a Herder y el romanticismo alemán. El impacto de este hallazgo fue la premisa de su gran obra: *Las almas del pueblo negro* (1903). Lejos de empujarlo hacia el conservadurismo político, la oposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, que dominaba entonces las ciencias sociales en el Reich guillermino, lo condujo a idealizar África como patria ancestral y a interpretar la modernidad como una síntesis

[50] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme* [1951], París, Gallimard, col. Quarto, 2000, pp. 564-591, 599 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1974].

[51] Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, París, Amsterdam, 2010.

entre racionalidad y terror que constituía la base de la supremacía blanca. Sus posteriores viajes a Europa, especialmente la visita a las ruinas del gueto de Varsovia en 1949, lo llevaron a revisar la tesis central de su libro, que veía en la "frontera del color" *(color-line)* el verdadero problema del siglo XX.[52] Su toma de conciencia de la historia del antisemitismo en Europa lo "ayudó a salir de cierto provincialismo" al descubrir que "el prejuicio de raza podía ser otra cosa más que un prejuicio de color".[53] El vuelco intelectual derivado de esto era considerable, pues lo obligaba a ver la cuestión del racismo en Estados Unidos desde una nueva perspectiva. Tal como escribió, el resultado de tales vuelcos

> no consistía tanto en una comprensión más clara del problema judío en el mundo, sino más bien en una comprensión más real y completa del problema negro. Primero, el problema de la esclavitud, de la emancipación, de la casta en Estados Unidos ya no era, en mi cabeza, una cosa única y distinta, como lo había percibido durante tanto tiempo.[54]

Mucho más allá de la "frontera del color", de la opresión nacional o religiosa, el racismo "atravesaba las barreras físicas, las barreras de color, de creencia, de estatus; era más bien una cuestión de formación cultural, de educación pervertida, de odio humano y de prejuicios que afectaban a cualquier tipo de persona y causaban un mal infinito a todos los hombres".[55]

[52] W. E. B. du Bois, *The Souls of Black Folk* [1903], Rockville, Manor, 2008, p. 19.

[53] W. E. B. du Bois, "Le Nègre et le ghetto de Varsovie" [1949], en *Raisons politiques*, núm. 21, 2006, p. 132. Véase Michael Rothberg, "W. E. B. du Bois in Warsaw. Holocaust memory and the color line 1949-1952", en *The Yale Journal of Criticism*, 14/1, 2001, pp. 169-189.

[54] W. E. B. du Bois, "Le Nègre et le ghetto de Varsovie", *op. cit.*, p. 134.

[55] *Ibid.*

La noción de "teoría viajera" permite captar el proceso genético de las nuevas ideas generadas por estos desplazamientos. Por ejemplo, sería interesante estudiar la transformación que conoció, entre los intelectuales negros estadounidenses, la dialéctica del amo y el esclavo bosquejada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. A diferencia de una larga tradición occidental que, de Lukács a Kojève, interpreta este pasaje hegeliano como una metáfora de la opresión de clase, los intelectuales negros no podían ver en él más que una apuesta concreta del abolicionismo y el anticolonialismo. Según Gilroy, este desplazamiento teórico se operó a partir del siglo XIX, mucho antes de Du Bois o de Fanon, en Frederick Douglass, de quien los biógrafos comprobaron su familiaridad con la dialéctica hegeliana, sobre todo gracias a la mediación de su traductora alemana, Ottilia Assing. Tal como sugiere Gilroy, Douglass transformó el "metarrelato hegeliano sobre el poder" en un "metarrelato sobre la emancipación".[56] Al superar la división hegeliana entre la autoconciencia del amo y la "coseidad", e incluso la ahistoricidad del esclavo, llegó a definir el carácter sincrético de la cultura afroestadounidense: "Un híbrido complicado entre lo profano y lo sagrado, entre África y Estados Unidos, forjado en la agotadora experiencia de la esclavitud y fabricado para responder a las exigencias de su abolición".[57] En esta lectura afroestadounidense de Hegel, otros podrían ver una suerte de retorno a las fuentes, al devolver al texto su verdadero origen, ocultado por dos siglos de eurocentrismo:

[56] Paul Gilroy, *L'Atlantique noir*, *op. cit.*, p. 96 (referencia a Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, París, Gallimard, 1993, pp. 188-229 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1966], y Frederick Douglass, *Mémoires d'un esclave américain*, París, Maspero, 1980 [trad. esp.: *Vida de un esclavo americano contada por él mismo*, trad. de Carlos García Simón e Íñigo Jáuregui Eguía, Madrid, Capitán Swing, 2010]).

[57] *Ibid.*

la revolución haitiana, que el filósofo alemán seguía con pasión por la prensa, y cuyo final, con la proclamación de una república de esclavos liberados, coincidió con la redacción de la *Fenomenología del espíritu*.[58]

Hay otro ejemplo de teoría viajera que resulta especialmente interesante: la recepción por parte de los exiliados judíos y negros de *La decadencia de Occidente (Untergang des Abendlandes)*, el gran clásico de Oswald Spengler publicado en Alemania al cabo de la Primera Guerra Mundial.[59] En 1938, Adorno dedicó a Spengler un sorprendente ensayo en el que releía su famosa obra a la luz del nazismo. A contracorriente de lecturas clásicas que la interpretaban como un monumento del pensamiento conservador apoyado en la apología anacrónica de un mundo pasado, como un ataque a la sociedad de masas y a la modernidad técnica, Adorno captaba en este libro los rasgos de una crítica del mundo reificado cuya superioridad sobre la "crítica progresista"[60] había que reconocer en varios aspectos. Más allá de sus metáforas organicistas sobre la culminación de un ciclo vital de la civilización occidental, agotada como un cuerpo que envejece, Spengler anunciaba el advenimiento de un orden totalitario. El portavoz de la revolución conservadora había captado la dialéctica que unía el progreso técnico e industrial con la reificación de las relaciones sociales y la deshumanización del mundo. Si bien el romanticismo conserva-

[58] Véase Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, París, Lignes, 2006 [trad. esp.: *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, trad. de Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Norma, 2005].

[59] Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, t. I, París, Gallimard, 1993 [trad. esp.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, t. I, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1934].

[60] Theodor W. Adorno, "Spengler après le déclin" [1938-1941], en *Prismes. Critique de la culture et la société*, París, Payot, 1986, p. 50 [trad. esp.: "Spengler tras el ocaso", en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 46-72].

dor y el nacionalismo radical de Spengler eran ciertamente discutibles, Adorno parecía compartir, hasta cierto punto, su diagnóstico. Había que asumir el desafío lanzado por *La decadencia de Occidente*, una obra cuya crítica, para ser admisible, no podía contentarse con una denuncia de la barbarie, sino que debía extenderse hasta un cuestionamiento de la civilización. Algunos años más tarde, Adorno formuló una crítica más acabada de la civilización (no desprovista de los acentos teológicos espenglerianos) en *Dialéctica del Iluminismo*, cuando escribió, junto con Max Horkheimer, que la racionalidad occidental había iniciado el proceso de su propia "autodestrucción" *(Selbstzerstörung der Aufklärung)*.[61] Al final de su ensayo de 1938, lejos de contemplar la decadencia, Adorno preconizaba la utopía: "A la decadencia de Occidente no se opone la resurrección de la cultura, sino la utopía que encierra en una pregunta muda la imagen de la civilización que agoniza".[62]

En 1980, C. L. R. James, el historiador marxista de Trinidad considerado actualmente como uno de los padres del poscolonialismo, declaró en una entrevista que se había hecho marxista bajo la influencia de dos libros: *Historia de la revolución rusa*, de León Trotski, publicado el mismo año de su llegada a Londres, en 1932, y *La decadencia de Occidente*.[63] Si la referencia a la primera obra resulta obvia para un intelectual que fue un militante trotskista durante casi dos décadas, la evocación de Spengler sorprende un poco, incluso más que en Adorno, quien no habría podido ignorar uno de los grandes libros de la cultura conservadora alemana de su época. Evidentemente, a James no le fascinaban

[61] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 14.

[62] Theodor W. Adorno, "Spengler après le déclin", *op. cit.*, p. 58.

[63] Véase Alan MacKenzie, "Radical Pan-Africanism in the 1930s. A Discussion with C. L. R. James", en *Radical History Review*, núm. 24, 1980, p. 74.

las ideas políticas de Spengler; lo que le atraía de una obra semejante era más bien su crítica radical de la civilización moderna. Lo ayudaba a inscribir su lucha contra el racismo y el colonialismo en un cuestionamiento global de la civilización occidental. Para un joven intelectual como James, educado en el ambiente cultural pragmático y positivista del Imperio británico, el descubrimiento del *Kulturpessimismus* alemán, hasta en sus versiones más reaccionarias, podía aportarle ideas nuevas. Por lo tanto, hizo suya esa crítica de la modernidad reinterpretándola a la luz del marxismo. Su aproximación a Spengler no difería, en el fondo, de la de Walter Benjamin, a quien –según las palabras de su amigo Gershom Scholem– siempre le había fascinado el pensamiento conservador, con una capacidad singular para "percibir el rugido subterráneo de la revolución hasta en los autores más reaccionarios".[64]

El traumatismo provocado en el mundo intelectual judeoalemán por la llegada de Hitler al poder en 1933 halló su equivalente dos años después, para la *intelligentsia* afroestadounidense y caribeña, en la guerra de Etiopía. James se presentó en la embajada etíope en Londres para ofrecer sus servicios y contribuyó a lanzar una gran campaña de propaganda contra la guerra colonial del fascismo italiano. Durante un momento planeó viajar a África para organizar acciones de solidaridad y hasta hacer propaganda derrotista en el seno del ejército italiano. En Londres, dirigió la International African Friends of Ethiopia y libró una encarnizada batalla en la izquierda británica para boicotear la guerra.[65] Esta campaña no tiene mucho que ver con Adorno, pero recuerda bastante la que lanzaría Hannah Arendt en

[64] Gershom Scholem, "Walter Benjamin", en *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, París, Calmann-Lévy, 1978, p. 134.

[65] Véase Paul Buhle, *C. L. R. James. The Artist as Revolutionary*, Londres, Verso, 1988, pp. 55 y 56.

las colonias de *Aufbau*, durante la Segunda Guerra Mundial, a favor de la creación de un ejército judío en la lucha contra el nazismo.[66]

En 1938, James publicó *Los jacobinos negros*, una obra que reconstruía la historia de la primera revuelta victoriosa de los esclavos contra el poder colonial. Traducido enseguida a varias lenguas, este estudio de la revolución haitiana de los años 1791-1803 le aseguró cierta notoriedad a ambos lados del Atlántico. El autor resumió la génesis del libro en el que había estado trabajando durante un año en la Biblioteca Nacional de París del siguiente modo: "Decidí escribir un libro en el que los africanos –o sus descendientes en el Nuevo Mundo– en lugar de ser constantemente objeto de la explotación y de la ferocidad de otros pueblos, se pondrían a actuar a gran escala y forjarían su destino".[67] Al igual que *Black Reconstruction*, el clásico de W. E. B. Du Bois publicado en Estados Unidos dos años antes, el libro de James analizaba la esclavitud como uno de los rasgos centrales de la civilización moderna y veía la revolución de Toussaint Louverture como la primera etapa del levantamiento de los colonizados que habría marcado la historia del siglo XX. En 1938, evocar "el trabajo forzoso en las minas, el crimen, el rapto, los perros policías, las enfermedades extranjeras y la hambruna artificial [...], los efectos benéficos de una civilización más elevada [que] redujeron a la población indígena de 1,3 millones a 15.000 habitantes en 15 años", significaba

[66] Hannah Arendt, "Jewish Army. The Beginning of Jewish Politics?" [1941], en *The Jewish Writings*, Nueva York, Schocken Books, 2007, pp. 136-139 [trad. esp.: *Escritos judíos*, trad. de Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2009].

[67] C. L. R. James, "Préface" [1980], en *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, París, Éditions Caribéenes, 1983, p. XI (reed. en París, Amsterdam, 2009) [trad. esp.: *Los jacobinos negros. Toussaint Louverture y la revolución de Haití*, trad. de Ramón García, Madrid y México, Turner y Fondo de Cultura Económica, 2004].

inevitablemente establecer un vínculo entre la violencia colonial y los campos de concentración del fascismo.[68]

En 1951, año de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt obtenía la ciudadanía estadounidense. La fama adquirida gracias a su libro coincidía con el abandono de su condición de apátrida y exiliada. En 1952, James era internado en Ellis Island por ser "extranjero indeseable" *(undesirable alien)*. Después de unas segundas nupcias, sus intentos de naturalización habían fracasado. Como autor marxista prolífico y militante anticolonialista, no tenía lugar en los Estados Unidos del senador McCarthy. "Era un extranjero sin permiso de estadía regular. No tenía derechos", escribiría después.[69] Al cabo de varios meses de reclusión, sería expulsado a Gran Bretaña. Durante el período de encierro, James escribió *Mariners, Renegades and Castaways*, una interpretación completamente original de *Moby Dick* a la luz de la historia del siglo XX. Según James, esta novela prefiguraba los conflictos sociales generados por la Revolución Industrial. Presentaba el *Pequod*, el navío donde Melville situaba su relato, como una alegoría de la sociedad capitalista moderna, en la que los marineros simbolizaban el proletariado y los pueblos colonizados (especialmente los "tres salvajes", los arponeros Queequeg, Tashtego y Daggoo), mientras que el capitán Ahab encarnaba a la burguesía, obsesionada por su deseo de dominar el mundo, a riesgo de sucumbir junto con él. En su lucha contra la ballena, Ahab estaba dispuesto a sacrificar su navío y a su tripulación, así como la burguesía se había mostrado dispuesta a los crímenes y los genocidios para preservar su sistema de dominación. Los marineros tenían una relación armónica

[68] *Ibid.*, p. 7.

[69] C. L. R. James, *Mariners, Renegades and Castaways. The Story of Herman Melville and the World We Live In* [1953], Hanover, University Press of New England, 2001, p. 162.

con la naturaleza, la respetaban y no la consideraban como "un objeto para conquistar y usar"; se sentían en unidad "física, intelectual y emocional" con ella. Ahab, en cambio, quería dominarla y someterla. James lo veía como la encarnación de la racionalidad moderna, que no desarrolla los conocimientos y la tecnología "para alcanzar objetivos humanos, sino solamente en función de una finalidad abstracta".[70] Para Ahab, los marineros no eran seres humanos, sino una masa anónima, una materia reificada que él llamaba *manufactured men*.[71] Lo protegía una guardia armada, feroz y brutal, los Fedallah, que recuerdan a las SS nazis. A la luz de la minuciosa descripción hecha por Melville sobre el proceso de trabajo extremadamente complejo y fragmentado de los marineros, quienes descuartizan y almacenan los cetáceos, el ballenero se vuelve parecido a una fábrica capitalista.

> Este mundo –escribe James– es, desde el primer vistazo, el mundo moderno en el que vivimos, el mundo del Ruhr, de Pittsburgh, del Black Country en Inglaterra. Con su simbolismo de hombres transformados en diablos, de una civilización industrial que se precipita ciegamente en las tinieblas, se trata del mundo de los bombardeos masivos, de las ciudades en llamas, de Hiroshima y Nagasaki, el mundo en el que vivimos, el mundo que Ahab terminará organizando o destruyendo.[72]

En resumen, el mensaje de la novela, para su lector del siglo XX, se basa en la transformación de la sociedad liberal en sociedad totalitaria: "El tema de Melville es pues el totalitarismo, su ascenso y su caída, su fuerza y sus debilidades".[73]

[70] C. L. R. James, *Mariners, Renegades and Castaways, op. cit.*, p. 22.
[71] *Ibid.*, p. 16.
[72] *Ibid.*, p. 45.
[73] *Ibid.*, p. 54.

Esta crítica de la racionalidad instrumental ciega y destructora presenta numerosas afinidades con la *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer, escrita en Estados Unidos unos años antes, pero publicada, como lo indicamos más arriba, en alemán en Ámsterdam en 1947, en una edición casi confidencial. Si bien no excluimos el hecho de que James haya podido leer *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en Nueva York en 1951, es muy improbable que se haya enterado de la existencia del libro de los filósofos de Fráncfort.[74] Nueva York jamás fue escenario del encuentro entre los dos exiliados judíos alemanes y este extraño revolucionario negro de Trinidad. Las causas de este encuentro fallido son múltiples, tanto sociales como culturales. Seguramente se deban a la posición externa de James respecto del mundo académico estadounidense, y también al eurocentrismo innato de los exiliados alemanes. Como lo indica Paul Buhle, también eran causas políticas: Adorno y Horkheimer "estaban completamente absortos por el derrumbe de Occidente", mientras que James "buscaba los fragmentos de la redención".[75] Para Adorno y Horkheimer, no había alternativa a la sociedad de control y al mundo reificado; James, por su parte, creía en la revolución. El pensamiento crítico de los exiliados judeoalemanes se situaba en un horizonte delimitado por la cesura de Auschwitz. Para James, los cataclismos que acababan de sacudir al planeta anunciaban la irrupción de los pueblos colonizados en la es-

[74] Sobre las afinidades entre estos dos autores, véase Richard King, "The Odd Couple. C. L. R. James, Hannah Arendt and the Return of Politics in the Cold War", en Christopher Gair (ed.), *Beyond Boundaries. C. L. R. James and the Postnational Studies*, Londres, Pluto Press, 2006, pp. 108-127. En 1960, James presenta *Los orígenes del totalitarismo* como una obra indispensable para el conocimiento de los "monstruos totalitarios" al tiempo que reprocha a su autora el hecho de ignorar "las bases económicas de la sociedad" (citado en p. 123).

[75] Paul Buhle, *C. L. R. James*, *op. cit.*, p. 106.

cena histórica. La enorme transferencia científica e intelectual que, entre los años treinta y cincuenta, desplazó el eje cultural del mundo occidental de una orilla a otra del Atlántico, se cruzó con la trayectoria del Atlántico negro, pero no estaban dadas las condiciones para su encuentro.

VIII. EUROPA Y SUS MEMORIAS
Resurgimientos y conflictos

EN DICIEMBRE DE 2007, tras un largo debate que afectó profundamente a la sociedad civil, el Parlamento español votó una ley de reconocimiento y de reparación –al menos simbólica– para las víctimas de los crímenes perpetrados bajo la dictadura franquista. Se podría discutir largamente sobre las virtudes y los límites de esta ley, pero lo que más impacta, desde un punto de vista historiográfico, es su denominación de uso corriente, "ley de memoria histórica", dado que reúne dos conceptos, "memoria" e "historia", que las ciencias sociales han intentado separar a lo largo del siglo XX. Desde Maurice Halbwachs hasta Aleida Assmann, pasando por Pierre Nora y Yosef H. Yerushalmi, resulta imperioso, en las ciencias sociales, no confundirlos.[1] Aunque no tenga una dimensión ontológica –al igual que la memoria, la escritura de la historia es una modalidad de elaboración del pasado–, esta

[1] Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, París, Albin Michel, 1997 [trad. esp.: *La memoria colectiva*, trad. de Inés Sancho-Arroyo, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004]; Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, Múnich, C. H. Beck, 2006; Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire", en Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de la mémoire*, vol. 1: *La République*, París, Gallimard, 1984, pp. VII-XXXIX; Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, La Découverte, 1984 [trad. esp.: *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, trad. de Ana Castaño y Patricia Villaseñor, Barcelona, Anthropos, 2002]. Para una síntesis de este debate, véase Enzo Traverso, *Le Passé, modes d'emploi*, París, La Fabrique, 2005 [trad. esp.: *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, trad. de González de Cuenca, Madrid, Marcial Pons, 2007].

distinción sigue siendo importante. Claro que no se trata de establecer una jerarquía entre las dos, sino más bien de captar su diferencia. La memoria es un conjunto de recuerdos individuales y de representaciones colectivas del pasado. La historia, por su parte, es un discurso crítico sobre el pasado: una reconstrucción de los hechos y los acontecimientos pasados tendiente a su examen contextual y a su interpretación. Sin duda es posible reconocer en la memoria un carácter matricial[2] muy anterior a la pretensión de la historia de convertirse en ciencia. Concebida como un relato objetivo del pasado elaborado según reglas, la historia se emancipó de la memoria, o bien rechazándola como un obstáculo (los recuerdos efímeros y engañosos que alejaron con cuidado los fetichistas del archivo), o bien atribuyéndole un estatus de fuente susceptible de ser explotada con el rigor y la distancia crítica propios de todo trabajo científico. De este modo, la memoria se transformó en una de las muchas canteras del historiador; el estudio de la memoria colectiva se fue constituyendo progresivamente en verdadera disciplina histórica. Las relaciones entre la memoria y la historia se han vuelto más complejas, a veces difíciles, pero su distinción nunca ha sido cuestionada y sigue siendo un logro metodológico esencial en el seno de las ciencias sociales.

Historizar la memoria

La "ley de memoria histórica" desordena confundiendo las pistas y mezclando los géneros. Tras haberse liberado –al menos en sus intenciones– de la memoria, a la que colocó a distancia y sometió a sus propias reglas, la historia se ve

[2] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, París, Seuil, 2000, p. 106 [trad. esp.: *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

ahora en una posición segunda, derivada. En el título de la ley, la memoria es la que prima, como sustantivo, mientras que la historia queda relegada al rango de adjetivo. No sólo el derecho pretende decidir sobre el pasado, fijando las normas con las que la sociedad debe pensar su historia, sino que también parece indicar que el pasado es una cuestión de memoria y que, en este asunto, la historia interviene, en definitiva, de manera anexa.

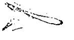
La historia, en el sentido de la escritura de la historia, es un oficio cuyo nacimiento, como nos recuerda Carlo Ginzburg, debe mucho a la influencia del derecho.[3] En las salas de los tribunales es justamente donde se establece la verdad exhibiendo pruebas y desplegando una retórica argumentativa que apunta a convencer a un público (el jurado) de la inocencia o la culpabilidad de un acusado, sobre la base de los hechos dilucidados. La administración de justicia ha sido, por lo tanto, un modelo para la construcción del relato histórico. Esta ley parece recordarlo, no mediante la reconstrucción de una arqueología del saber histórico, sino fijando una jerarquía y reivindicando una primacía. Los historiadores que, a lo largo de estos años, han realizado las investigaciones sin las cuales esta ley no existiría, deben tomar nota de todo esto. Si bien su profesión trata sobre la reconstrucción y la interpretación del pasado, no tienen el monopolio de su representación. Esta última sigue diversos caminos, que los historiadores no controlan y que suelen superarlos. Su trabajo está puesto al servicio de la sociedad que lo usa como quiere. Ellos no tienen la última palabra.

Pero dejemos de lado la cuestión, especialmente delicada en el presente, de las relaciones entre la historia y el derecho.

[3] Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien. Considérations en marge du procès Sofri*, París, Verdier, 1997, p. 23 [trad. esp.: *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*, trad. de A. C. Ibañez, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1992].

Esta ley revela, en su propio título, la dificultad actual para separar historia y memoria, confusamente ligadas entre sí en la realidad, más allá de los "tipos ideales" que necesitan las ciencias sociales para trabajar. Historia y memoria no son lo mismo y, sin embargo, hay que reconocer claramente que existe una "memoria histórica": es la memoria de un pasado que percibimos como clausurado y que ha entrado, a partir de entonces, en la historia. Dicho de otro modo, esta ley reenvía a la colisión entre historia y memoria que caracteriza nuestra época, encrucijada de temporalidades diferentes, lugar de miradas cruzadas hacia un "acaecido" vivo y archivado a la vez. La escritura de la historia del siglo XX es un ejercicio de equilibrio sobre una cuerda suspendida entre estas dos temporalidades. Por un lado, sus actores han adquirido, por su calidad de testigos, un estatus incuestionable de *fuente* para los investigadores; por el otro, estos últimos trabajan sobre una materia que interroga constantemente sus vivencias personales, cuestionando su propia posición. Si existe un rasgo común entre dos libros tan diferentes y, en varios aspectos, antinómicos como *Historia del siglo XX*, de Eric Hobsbawm, y *El pasado de una ilusión*, de François Furet,[4] éste radica precisamente en una reconstrucción del siglo XX que suele tomar la forma de la autobiografía.

En los años sesenta, Siegfried Kracauer trató de aprehender la posición del historiador por medio de la metáfora del exiliado.[5] A semejanza del exiliado, el historiador es, según



[4] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle*, Bruselas y París, Complexe, 1999 [trad. esp.: *Historia del siglo XX*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Buenos Aires, Crítica, 1995; reed. en Buenos Aires, 1998]; François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, París, Laffont y Calmann-Lévy, 1995 [trad. esp.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

[5] Siegfried Kracauer, *L'Histoire. Des avant-dernières choses* [1969], París, Stock, 2006, p. 145 [trad. esp.: *Historia. Las últimas cosas antes de las últi-*

su óptica, una figura de la *exterritorialidad* desgarrada entre dos mundos: el mundo en el que vive y aquel que quiere explorar y que ha transformado en su campo de investigación. Está suspendido entre ambos porque, a pesar de los esfuerzos por penetrar en el universo mental de los actores de la época que estudia, es en el presente que formula sus preguntas y forja las categorías analíticas con las que interpreta el pasado. Este hiato temporal comporta a la vez trampas –primero, la del anacronismo– y ventajas, porque permite una iluminación retrospectiva, liberada de las restricciones culturales, políticas y psicológicas del contexto en el que actúan los sujetos de la historia. En este hiato se forja un relato y toma forma una representación del pasado. Desde ya que la metáfora del exiliado resulta fructífera –el exilio sigue siendo una de las dimensiones más fascinantes de la historia intelectual de la modernidad–, pero hoy debe matizarse. El historiador del siglo XX es tanto un "exiliado" como un "testigo", directo o indirecto, relacionado por mil hilos con el objeto de sus investigaciones. La dificultad que él halla se vincula, más que con la exploración de un universo lejano y desconocido, con la puesta a distancia de un pasado que le es cercano, que quizás ha vivido y cuyas huellas persisten todavía en su propio entorno. Su relación enfática (o heterofática) respecto de los actores del pasado puede verse afectada por momentos de *transferencia* que, imprevistos y difíciles de manejar, irrumpen en su mesa de trabajo inyectando una parte de experiencia vivida y de subjetividad.[6]

La memoria es, entonces, una representación del pasado que se construye en el presente. Es el resultado de un

mas, trad. de Guadalupe Marando y Agustín D'Ambrosio, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010].

[6] Saul Friedländer, "History, Memory, and the Historian. Dilemmas and Responsibilities", en *New German Critique*, núm. 80, 2000, pp. 3-15.

proceso en el que interactúan varios elementos, cuyo papel, importancia y dimensión varían según las circunstancias. Estos *vectores* de memoria no se articulan en una estructura jerárquica, sino que coexisten y se transforman por sus relaciones recíprocas. Se trata, en primer lugar, de recuerdos personales que forman una memoria subjetiva no petrificada, sino a menudo alterada por el tiempo y filtrada por las experiencias acumuladas. Los individuos cambian; sus recuerdos pierden o adquieren una importancia nueva según los contextos, las sensibilidades y las experiencias adquiridas. Luego, según Halbwachs, hay una memoria colectiva que se perpetúa en el interior de "marcos sociales" más o menos estables, a modo de una cultura heredada y compartida.[7] Corresponde a lo que en alemán se designa con el término de "experiencia transmitida" *(Erfahrung)* por oposición a la "experiencia vivida individual" *(Erlebnis)*, más efímera y subjetiva. La cultura campesina de las sociedades tradicionales y la memoria obrera del mundo contemporáneo son sus encarnaciones paradigmáticas. Pero otros vectores muy poderosos intervienen en estos procesos remodelando las memorias colectivas, a veces forjando otras nuevas. Es evidente que hay representaciones del pasado fabricadas por los medios y la industria cultural, lugares privilegiados de una verdadera reificación de la historia, transformada así en un inagotable reservorio de imágenes accesibles y consumibles en cualquier momento. También existen políticas memoriales puestas en práctica por los Estados gracias a las conmemoraciones, los museos, la enseñanza, o por movimientos y asociaciones que actúan en la sociedad civil, en paralelo o en oposición a las instituciones. Finalmente, el derecho ejerce hoy su papel sometiendo el pasado a una

[7] Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1994 [trad. esp.: *Los marcos sociales de la memoria*, trad. de M. A. Baeza y M. Mujica, Barcelona, Anthropos, 2004].

suerte de entramado legislativo que pretende enunciar el sentido del pasado y orientar su interpretación según normas, a riesgo de transformar la historia en una suerte de "dispositivo" de encuadre disciplinar.[8] Las leyes relativas a la memoria –a veces de carácter penal– promulgadas durante los últimos 15 años en varios países de Europa occidental –el mundo anglosajón sigue siendo una excepción al respecto– indican la amplitud del fenómeno.

Si se considera la historia como un discurso crítico sobre el pasado, su escritura requiere, más allá de la disponibilidad de las fuentes, al menos de dos premisas. Primero es necesaria una *cesura*. Para pensar históricamente el pasado, incluso hasta el cercano, debemos ponerlo a distancia como una experiencia cerrada. Es la condición para distinguirlo del presente, aunque es siempre *en presente* que se escribe la historia. Por otro lado, se necesita *una petición social de conocimiento* que sugiera objetos de investigación a los investigadores. Gracias a una ida y vuelta incesante entre historia y memoria, se forja una representación del pasado en el seno del espacio público. Esto hace que la historiografía sea mucho más que un lugar de producción de saberes, puesto que también puede convertirse en un espejo de las lagunas de memoria, las zonas oscuras, los silencios y las inhibiciones de nuestras sociedades.

Eclipse de las utopías

Una premisa necesaria para aprehender la formación de una memoria europea, en el comienzo del siglo XXI, es la

[8] Sobre la genealogía de este concepto foucaultiano, véase Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, París, Payot, 2007 [trad. esp.: "¿Qué es un dispositivo?", trad. de Roberto J. Fuentes Rionda, en *Sociológica*, año 26, núm. 73, mayo-agosto de 2011, pp. 249-264].

constatación de que este siglo se abre bajo el signo de un *eclipse de las utopías*.[9] Hay allí una diferencia central que lo separa de los dos siglos anteriores y que define el *Zeitgeist* de nuestro tiempo. Cabe detenerse un instante en este hecho, cuya amplitud aún no hemos considerado y que con frecuencia tendemos a ignorar.

El siglo XIX comenzó con la Revolución Francesa, que definió el horizonte de una época nueva. La sociedad, la política y la cultura salieron transformadas. El año 1789 generó un nuevo concepto de revolución –ya no una rotación, en el sentido astronómico, sino una ruptura y una innovación radicales– y echó las bases para el nacimiento del socialismo, cuyo ascenso acompañó el auge de la sociedad industrial. El siglo XX se inició con la Gran Guerra y el derrumbe de un orden europeo todavía esencialmente dinástico, pero este cataclismo engendró la Revolución Rusa. Desde el comienzo, Octubre de 1917 apareció como un acontecimiento grandioso y trágico a la vez. Desembocó de inmediato, durante una guerra civil terrible y mortal, en un régimen autoritario primero, totalitario después, pero suscitó también una esperanza liberadora que se propagó por Europa y el mundo. La parábola de este movimiento –su ascenso, su apogeo a fines de la Segunda Guerra Mundial y su posterior declive– marcó profundamente toda la historia del siglo XX. El siglo XXI, en cambio, nació en 1989 del derrumbe de esta utopía.[10] La caída del muro de Berlín y la posterior implosión de la URSS significaron mucho más que el final de un sistema de poder con sus ramificaciones internacionales: durante su naufragio, el régimen soviético efectivamente enterró con él las

[9] Para un estudio de este cambio a partir de un observatorio estadounidense, véase Russell Jacoby, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, Nueva York, Basic Books, 1999.

[10] La fascinación ejercida por la Revolución Francesa y la Revolución Rusa en sus respectivos siglos ha sido destacada por Martin Malia, *Histoire des révolutions*, París, Tallandier, 2008, p. 340.

utopías que habían acompañado su desarrollo y, en parte, su historia.

El entierro de la Revolución Francesa, durante los festejos fastuosos de su bicentenario, inauguró un cuestionamiento general de las revoluciones, tanto en la memoria colectiva como en la historiografía. Al quedar amputadas de su potencial emancipador, sólo se las percibió como golpes de Estado y puntos de inflexión autoritarios, incluso como antesalas de genocidios. Las revoluciones vencidas abandonaron el campo historiográfico, en el que fueron analizadas por medio de otras categorías. Sería difícil localizar, en los últimos veinte años, obras dedicadas a la revolución alemana de 1918-1920, a la revolución húngara de Béla Kün o al *Biennio rosso* italiano de los mismos años. También ha desaparecido la dimensión revolucionaria de la Guerra Civil Española, mientras que el Mayo Francés, por su parte, dejó de verse como la mayor huelga general de la Francia de posguerra o como un "ensayo general", tal como fue vivida por muchos de sus actores, para quedar reducido a un psicodrama en el que estaba en juego la modernización social y cultural del país.[11] Paralelamente, el concepto de "revolución" ha penetrado en la historiografía de los fascismos. Como lo hemos constatado en el capítulo 3, varios historiadores describen las "revoluciones fascistas" de Mussolini y Hitler vaciándolas de toda dimensión económica y social, y prestando una atención casi exclusiva a su dimensión ideológica, cultural y estética: revoluciones hechas de símbolos, ritos e imágenes.

En un gesto de resignación frente al orden dominante, que tantos admiradores han subrayado con deleite, François Furet sacó el siguiente balance en *El pasado de una ilusión*:

[11] Véase especialmente Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Bruselas, Complexe, 2005 [trad. esp.: *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*, trad. de Tomás González Cobos, Madrid, Acuarela & A. Machado, 2008].

"La idea de una sociedad diferente se volvió casi imposible de pensar y, por cierto, en el mundo actual nadie se aventura ni siquiera a esbozar un concepto nuevo sobre este tema. Estamos condenados a vivir en el mundo en que vivimos".[12] Sin compartir la autosatisfacción del autor de estas líneas, un diagnóstico similar fue formulado por intelectuales de izquierda preocupados por comprender las transformaciones de un mundo en donde el capitalismo aparece como única alternativa y el triunfo de la ideología neoliberal no ha sido más que su síntoma. En un ensayo programático de presentación de una nueva serie de la *New Left Review*, Perry Anderson reconoció lúcidamente una derrota histórica de la izquierda, a escala planetaria.[13] Tres años después, Fredric Jameson se hacía eco de Anderson al escribir que hoy es "más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo". En un mundo en el que "el futuro no se parece más que a la repetición monótona de lo que ya está ahí", la tarea primordial consiste en volver a hallar el "sentido de la historia", logrando "transmitir débiles señales de tiempo, alteridad, cambio, Utopía".[14]

Durante una buena década, mientras que el liberalismo y la sociedad de mercado aparecían como el horizonte insuperable de la humanidad, la idea de otro modelo de sociedad, e incluso de civilización, parecía una ideología peligrosa y potencialmente totalitaria. En Seattle, en 1999, surgió un nuevo movimiento que rechazaba la reificación mercantil del planeta y anunciaba: "Otro mundo es posible". Pero se mostraba incapaz –y en este punto Furet tenía razón– de indicar sus contornos. En resumen, el cambio de siglo se produjo bajo el signo de un cambio de paradigma: el paso del "principio de

[12] François Furet, *Le Passé d'une illusion*, *op. cit.*, p. 572.

[13] Perry Anderson, "Renewals", en *New Left Review*, núm. 1, 2000, pp. 16 y 17.

[14] Fredric Jameson, "Future City", en *New Left Review*, núm. 21, 2003, p. 76.

esperanza" al "principio de responsabilidad".[15] El "principio de esperanza" acompañó los combates y las revueltas del siglo pasado, de Petrogrado en 1917 a Managua en 1979, pasando por Barcelona en 1936 y París en 1968. También apareció en los momentos más oscuros de esta era de guerras y genocidios, inspirando, por ejemplo, los movimientos de resistencia en la Europa ocupada por el nazismo. El "principio de responsabilidad" se impuso cuando el futuro comenzó a darnos miedo, cuando descubrimos que las revoluciones podían engendrar poderes totalitarios, cuando la ecología nos hizo tomar conciencia de las amenazas que pesaban sobre el planeta y cuando empezamos a preocuparnos por el mundo que legaríamos a las generaciones futuras. Muy a menudo, sin embargo, el "principio de responsabilidad" no ha sido más que un síntoma de "realismo", es decir, la adaptación y finalmente la aceptación del orden existente. El futuro ha dejado de ser portador de una esperanza susceptible de trascender el presente, el cual se ha dilatado hasta englobar una temporalidad diferente. Con ayuda del par conceptual de Reinhart Koselleck antes evocado, podríamos reformular el diagnóstico de la siguiente manera: el comunismo no existe más en la temporalidad del presente, en la intersección entre un "campo de experiencias" *(Erfahrungsfeld)* y un "horizonte de expectativas" *(Erwartungshorizont)*.[16] La expectativa ha desaparecido, mientras que la experiencia queda reducida a

[15] Véanse Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, 3 vols., París, Gallimard, 1976-1991 [trad. esp.: *El principio esperanza*, 3 vols., trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1977-1980]; Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, París, Flammarion, 1998 [trad. esp.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. de Javier Fernández Retenaga, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994].

[16] Reinhart Koselleck, "'Champ d'expérience' et 'horizon d'attente': deux catégories historiques", en *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, pp. 307-329 [trad. esp.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993].

un campo de ruinas: el comunismo sólo es revisitado (historizado y rememorado) en su dimensión totalitaria. Vivimos en el horizonte del presente, un *presentismo* al que quedan sometidos el pasado y el futuro.[17]

El fracaso de las revoluciones del siglo XX y la caída del socialismo real no son las únicas causas del eclipse de las utopías. La utopía socialista estaba indisociablemente ligada a una *memoria obrera* que se disgregó igualmente a lo largo de esa década crucial. El punto de inflexión política de 1989 coincidió con el fin del *fordismo*, el modelo de organización del capitalismo industrial dominante desde los años veinte. Con el desmembramiento de los grandes polos industriales, que también eran bastiones obreros, fue llegando a su fin la producción en serie y el sistema fordista de organización del trabajo. La introducción y la posterior generalización del trabajo flexible, móvil, precario, así como la penetración de modelos individualistas y competitivos entre los asalariados pusieron en cuestión las formas tradicionales de sociabilidad y de solidaridad obrera. La crisis del fordismo, con la fragmentación del proceso de trabajo que le siguió –el advenimiento del "politeísmo" del trabajo–,[18] quebró los marcos sociales de la memoria obrera, que prácticamente ha dejado de perpetuarse como una memoria transmitida, fundadora de una cultura y una identidad colectivas. Paralelamente, la crisis de la *forma de partido* marcó los años noventa. Los partidos políticos de masas –la forma dominante de la vida política después de la Segunda Guerra Mundial, cuyo para-

[17] François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003, p. 126 [trad. esp.: *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007].

[18] Sobre el fin del fordismo como punto de inflexión del siglo, véase Marco Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Turín, Einaudi, 2001, pp. 110-143 [trad. esp.: *Más allá del siglo XX*, trad. de Marco Barberi y María del Mar Portillo Ramírez, Barcelona, El Viejo Topo, 2002].

digma habían sido los partidos de izquierda (socialdemócratas o comunistas)– desaparecieron o quedaron en un lugar marginal. Con sus cientos de miles, e incluso millones, de miembros y su profunda raigambre en la sociedad civil, habían sido los vectores centrales de formación y transmisión de la memoria colectiva. Los partidos "atrápalo todo" *(catch-all parties)* que los han reemplazado son aparatos electorales que no poseen ninguna identidad ideológica ni social fuerte.[19] La memoria de clase, disgregada en el plano social, ha perdido toda representación política, y las propias clases subalternas son las que han perdido su visibilidad en el espacio público. Esta memoria se ha convertido en una memoria oculta, subterránea (como lo había sido la memoria de la Shoah después de la guerra). Privada de vectores, huérfana y testigo de una época derrotada, se ha convertido en una memoria *marrana*, al igual que su historiografía, discreta y minoritaria en las facultades de ciencias sociales de nuestras universidades. La izquierda europea ha perdido a la vez sus bases sociales y su cultura. Ambos factores han acentuado considerablemente el sentimiento de una derrota histórica del movimiento obrero, probablemente comparable, aunque diferente en sus formas, a aquel que se propagó en 1933, tras el ascenso al poder del nazismo, o en 1939, tras la victoria de Franco al cabo de la Guerra Civil Española y la firma del pacto germano-soviético. El final del socialismo real no fue seguido por un balance estratégico de la izquierda, sino por una ofensiva ideológica conservadora. Debido a una suerte de ironía de la historia, la memoria obrera abandonó el espacio público en el momento en que el discurso memorial se disponía a invadirlo.

[19] Véase el análisis clásico de Otto Kirchheimer, "The Transformation of the Western European Party System", en Joseph LaPalombara (ed.), *Political Parties and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1966, pp. 177-200.

No obstante, podemos preguntarnos si el final de las utopías no resulta el espejo de una transformación de mayores dimensiones. Para algunos observadores, se trataría del derrumbe de una visión de la modernidad que, más allá de sus variantes capitalista y socialista, dominó el siglo pasado. Según Susan Buck-Morss, "el sueño utópico de una modernidad industrial capaz de brindar la felicidad a las masas" se desvaneció tras la caída del muro de Berlín, aportando colores muy oscuros al cuadro de nuestra época.[20] La desintegración de la sociedad que había enviado Sputniks al espacio parecía cuestionar un modelo de civilización fundado en la producción y la tecnología. La masa, esa figura misteriosa y poderosa en la cual, el 15 de julio de 1927, en Viena, Elias Canetti creyó haber descubierto la fuerza dominante del siglo,[21] acompañó el auge de las ciudades tentaculares, las grandes fábricas, las guerras de municiones, así como el desarrollo extraordinario del cine, los medios de comunicación o la sociología urbana. La masa fue un sujeto histórico y el objeto de representaciones iconográficas por parte de todos los regímenes políticos del siglo, no sólo del comunismo y del fascismo, sino también del *New Deal* roosveltiano;[22] pero fue dada de baja, en 1989, por el retorno aparente a una sociedad de individuos. Los sueños de masa no han desaparecido, pero se difunden sobre todo

[20] Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East and West*, Cambridge, MIT Press, 2002, p. XIV [trad. esp.: *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, trad. de José Ramón Ibáñez Ibáñez, Madrid, Antonio Machado, 2005].

[21] Elias Canetti, *Le Flambeau dans l'oreille. Histoire d'une vie, 1921-1931*, París, Albin Michel, p. 265 [trad. esp.: *Obra completa*, vol. 4: *La antorcha al oído*, trad. de Juan José del Solar, Barcelona, Debolsillo, 2005].

[22] Véase especialmente la documentación reunida en el catálogo de la exposición del Deutsches Historisches Museum de Berlín: Hans-Jürg Czech y Nikola Doll (eds.), *Kunst und Propaganda im Streit der Nationen 1930-1945*, Dresde, Sandstein, 2007, que establece un paralelo entre la Italia fascista, la Alemania nazi, la URSS estaliniana y los Estados Unidos del *New Deal*.

por otros canales, en el marco de una reificación del mundo que se declina bajo la forma del consumo privado.

Entrada de las víctimas

La reactivación del pasado que caracteriza nuestra época es, sin duda, la consecuencia del eclipse de las utopías: un mundo sin utopías inevitablemente vuelve su mirada hacia el pasado. El surgimiento de la memoria como discurso –como categoría abarcadora, metahistórica, incluso a veces "teológica"–[23] en el espacio público de las sociedades occidentales es el resultado de tal metamorfosis. Por un lado, este discurso ha tomado la forma nostálgica y conservadora de la *patrimonialización*: el culto a los lugares de memoria como monumentos fetichizados de una identidad nacional perdida o amenazada. Por otro lado, ha adoptado un humanismo compasivo, corolario indispensable del antitotalitarismo liberal. Entramos en el siglo XXI sin revoluciones, sin toma de la Bastilla ni asalto al Palacio de Invierno. En cambio, tuvimos derecho a su espantoso sucedáneo con los atentados del 11 de septiembre de 2001 contra las torres gemelas de Nueva York y el Pentágono; atentados que no han difundido la esperanza, sino el terror. Desde una mirada retrospectiva, el siglo XX, mutilado de su horizonte de expectativas y de sus utopías, se revela como una edad de guerras, totalitarismos y genocidios. Una figura antes discreta y púdica ocupa el centro del escenario: la *víctima*. Masivas, anónimas, silenciosas, las víctimas han invadido la escena y ahora dominan nuestra visión de la historia. Los testigos de los campos nazis (Primo Levi, Robert Antelme, Imre Kertesz, Jorge Semprún, Elie Wiesel...) y de los gulags estalinistas (Varlam Shalamov,

[23] François Hartog, *Régimes d'historicité*, *op. cit.*, p. 17.

Gustav Herling...) se han convertido en sus portavoces gracias a la proyección de sus obras. El historiador Tony Judt concluye su fresco sobre la Europa de posguerra con un capítulo dedicado a la memoria del continente, que lleva un título emblemático: "De la casa de los muertos".[24]

Esta nueva sensibilidad hacia las víctimas ilumina el siglo XX con una luz inédita, reintroduciendo en la historia una figura que, a pesar de su omnipresencia, siempre había permanecido en la sombra. La historia se parece ahora al paisaje que contemplaba el Ángel de la novena tesis de Walter Benjamin: un campo de ruinas que se amontonan sin pausa hacia el cielo;[25] pero con la salvedad de que el nuevo espíritu de estos tiempos se ubica exactamente en las antípodas del mesianismo del filósofo judeoalemán. Ningún "tiempo actual" *(Jeztzeit)* entra en resonancia con el pasado para cumplir con la esperanza de los vencidos. La memoria del gulag ha borrado a la de las revoluciones, la memoria de la Shoah ha reemplazado a la del antifascismo, la memoria de la esclavitud ha eclipsado a la del anticolonialismo; todo ocurre como si el recuerdo de las víctimas no pudiera coexistir con el de sus combates, sus conquistas y sus derrotas.

Identidades europeas

En este contexto es donde se dibuja hoy la memoria de Europa. Es obvio que no se trata de una memoria homogénea. Tampoco se trata de una simple adición de varias memorias

[24] Tony Judt, *Après guerre. Une histoire de l'Europe depuis 1945*, París, Armand Colin, 2007, pp. 931-963 [trad. esp.: *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, Madrid, Taurus, 2006]. Sobre este tema, véase también Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, París, Plon, 1998.

[25] Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", en *Œuvres III*, París, Gallimard, 2000, p. 434 [trad. esp.: "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, t. I, 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

nacionales. Claro que estas últimas existen, pero a su vez se hallan divididas. A veces sus divisiones quedan ocultas tras una fachada de unanimidad, pero vuelven a aparecer en la primera ocasión que se presenta, durante una conmemoración, la inauguración de un monumento, una exposición o la publicación de una selección de recuerdos. Basta como prueba el muy polémico debate que tuvo lugar en España antes de la promulgación de la "ley de memoria histórica" evocada más arriba. Los retóricos hoy dominantes inscriben el pasado de Europa en un relato poshegeliano de fin de la historia y esbozan el perfil de una memoria reconciliada, encarnada por los jefes de Estado comulgando durante los grandes aniversarios.[26] Las conmemoraciones mediatizadas de Verdún, del desembarco de Normandía o de la liberación de Auschwitz se superponen, no obstante, a las "guerras de memoria" que siguen vivas en el interior de cada país.[27] Eric Hobsbawm tiene razón cuando destaca, a propósito de Europa, que la "presunción de unidad es tanto más absurda cuanto que es precisamente la división la que ha caracterizado su historia". Por lo tanto, añade que sería anacrónico interpretar los "valores europeos" exaltados en el presente –la democracia liberal fundada en la economía capitalista– como la manifestación visible de "una corriente subyacente a la historia de nuestro continente".[28] Este discurso es re-

[26] Véase Perry Anderson, "Depicting Europe", en *London Review of Books*, 20 de septiembre de 2007.

[27] Véase Pascal Blanchard, Marc Ferro e Isabelle Veyrat-Masson, "Les guerres de mémoires dans le monde", en *Hermès*, núm. 52, 2008. Respecto del caso francés, véase Pascal Blanchard, Isabelle Veyrat-Masson y Benjamin Stora (eds.), *La Guerre de mémoires. La France et son histoire*, París, La Découverte, 2008.

[28] Eric Hobsbawm, "L'Europe: mythe, histoire, réalité", en *Le Monde*, 25 de septiembre de 2008. Véase también Eric Hobsbawm, "The Curious History of Europe", en *On History*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1997, pp. 217-227 [trad. esp.: *Sobre la historia*, trad. de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica, 1998].

ciente. La idea de Europa (más allá del término) remonta a la Ilustración, y el proyecto de unificación europea data de la segunda mitad del siglo XX, cuando fue elaborado como corolario de un proceso económico basado en un mercado y una moneda comunes. La historia de la Europa moderna está hecha de conflictos armados entre naciones antagónicas. La idea del *ius publicum europaeum*, nacida con la Paz de Westfalia al cabo de la Guerra de Treinta Años, consolidada después en el Congreso de Viena al término de las guerras napoleónicas,[29] postulaba que Europa era un espacio de naciones soberanas capaces de establecer entre ellas reglas de coexistencia, pero no pretendía otorgarle una memoria, a no ser aquella producto de la clarividencia de sus elites aristocráticas. Si el proceso de unificación europeo se inició en los años cincuenta, a través de la creación de un mercado común, y se consolidó luego con el nacimiento de una moneda única, es precisamente porque la reconciliación del continente suponía la neutralización de sus memorias.[30]

Históricamente, la visión de Europa como civilización unitaria y como espacio geopolítico y comunidad de destino se dibujó en reacción a entidades y amenazas exteriores. Primero, existió la Europa cristiana contra el islam; después, la Europa blanca, imperial y "civilizada" opuesta al mundo colonial "salvaje"; por último, en la época de la Guerra Fría, una Europa católica y protestante en el plano religioso, capitalista en el plano económico, liberal y democrática en el plano político, opuesta a una Eurasia ortodoxa, musulmana y soviéti-

[29] Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du* Jus Publicum Europæum [1950], París, Presses Universitaires de France, 2001 [trad. esp.: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europæum"*, trad. de Dora Schilling Thou, Granada, Comares, 2002].

[30] Sobre el proceso político de la unificación europea, véase Perry Anderson, *The New Old World*, Londres, Verso, 2009, especialmente las secciones I y IV [trad. esp.: *El Nuevo Viejo Mundo*, trad. de Jaime Blasco Castiñeyra, Madrid, Akal, 2012].

ca.[31] Entonces, si es que hay una corriente subyacente a los "valores europeos", habría que buscarla en el orientalismo, el colonialismo y el anticomunismo que han marcado la historia del continente. Desde esta perspectiva, el sentimiento de un pasado europeo compartido no es más que la expresión, según la fórmula de Norbert Elias, de la "conciencia de sí de Occidente" *(Selbstbewusstsein des Abendlandes)*.[32] Dicho de otro modo, la visión de Europa como receptáculo de la civilización reúne sus diferentes componentes nacionales, más allá de sus especificidades y antagonismos, oponiéndolos a un mundo exterior que sería su antítesis.

> La noción de civilización –escribe Elias– borra hasta cierto punto las diferencias entre los pueblos; pone el acento en aquello que, según la sensibilidad de quienes la evocan, es común a todos los hombres o al menos debería serlo. Expresa la autosatisfacción de los pueblos cuyas fronteras nacionales y caracteres específicos desde hace siglos ya no son cuestionados porque han sido fijados de modo definitivo; pueblos que desde hace tiempo han desbordado sus fronteras y se han lanzado a acciones colonizadoras.[33]

Este pasaje está fechado en 1939, año que marcó el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Más allá de su optimismo,

[31] Véase J. G. A. Pocock, "Some Europes in their History", en Anthony Padgen (ed.), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 55-71. Véase también Edgar Morin, *Penser l'Europe*, París, Gallimard, 1987, p. 37 [trad. esp.: *Pensar Europa*, trad. de B. Anastasi de Loné, Barcelona, Gedisa, 1988].

[32] Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, París, Calmann-Lévy y Presses Pocket, 1973, p. 11 (traducción modificada de acuerdo con el texto original: *Über den Prozess der Zivilisation*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1997, p. 89 [trad. esp.: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. de Ramón García Cotarelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1987]).

[33] *Ibid.*, pp. 13 y 14.

da cuenta de la fuerza de un sentimiento occidental trascendente, a punto tal que, durante todo el conflicto, para poder luchar contra el nazismo iba a ser necesario expulsarlo previamente de Occidente y definirlo como una suerte de invasor bárbaro, proveniente del exterior.[34] Todavía en 1965, el historiador británico Hugh Trevor-Roper podía escribir que "la historia del mundo de los cinco últimos siglos ha sido, en lo que presenta de significativo, una historia europea. No tenemos que disculparnos si nuestro estudio de la historia es eurocéntrico".[35] Evidentemente, se trata de una representación que oculta lo que Jack Goody denomina "trece siglos de intercambio", es decir, una historia hecha de transferencias intelectuales, científicas y técnicas entre Europa y las otras civilizaciones, empezando por el mundo musulmán.[36] La propia Europa, y no sólo sus diferentes componentes nacionales, es una "comunidad imaginaria".[37]

Hoy en día, la retórica eliasiana parece menos convincente. En efecto, el fin del comunismo se ha percibido como una sorprendente demostración de superioridad de Occidente, al punto que, durante una década eufórica, algunos han visto

[34] Por ejemplo, véase Carlton J. H. Hayes, "La nouveauté du totalitarisme dans l'histoire de la civilisation occidentale" [1939], en Enzo Traverso (ed.), *Le Totalitarisme. Le XX^e^ siècle en débat*, París, Seuil, 2001, pp. 323-337 [trad. esp.: *El totalitarismo. Historia de un debate*, trad. de Maximiliano Gurian, Buenos Aires, Eudeba, 2001].

[35] Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, Londres, Thames & Hudson, 1965, p. 11, citado en Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 1 [trad. esp.: *El robo de la historia*, trad. de Raquel Vázquez Ramil, Madrid, Akal, 2011].

[36] Jack Goody, *L'Islam et l'Europe. Histoire, échanges, conflits*, París, La Découverte, 2004, cap. 1 [trad. esp.: *El Islam en Europa*, trad. de Mirta Rosenberg, Barcelona, Gedisa, 2005].

[37] Al igual que las naciones, según la definición de Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur les origines et l'essor du nationalisme*, París, La Découverte, 2002 [trad. esp.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

en él el *signum prognosticum* del fin de la Historia. Pero este triunfo de Occidente ha tenido lugar en una época en la que Europa ha dejado de constituir el centro. La memoria europea se inscribe en un proceso de globalización –una reactivación del pasado muy visible a escala internacional–[38] y se focaliza en un pasado (el siglo XX) marcado desde su advenimiento por la *provincialización* del continente. La primera etapa de esta mutación fue, al final de la Gran Guerra, la *translatio imperi* que desplazó el eje del mundo occidental de un margen al otro del Atlántico. La segunda etapa, en 1945, fue la creación de un mundo bipolar que hizo de Europa un espacio de división y de confrontación entre Estados Unidos y la URSS. Después de ese momento crucial, que también estuvo marcado por una enorme transferencia científica e intelectual del Viejo al Nuevo Mundo, se inició un cuestionamiento al cabo del cual se hizo sencillamente imposible, para Europa, considerarse el núcleo de la historia universal. La emergencia de China e India como protagonistas de la escena internacional indica que la decadencia estadounidense –suponiendo que tenga lugar– no conducirá a una nueva hegemonía europea. Los relatos de la Europa conquistadora ya no están bien vistos. Hoy la perspectiva se ha modificado: la "misión civilizadora" de Europa consiste más bien en universalizar la memoria de sus víctimas. El colonialismo, el comunismo y la Shoah son experiencias supranacionales cuya memoria trasciende las fronteras estatales y permite así que se establezcan referencias comunes.

ESPACIOS MEMORIALES

Una conferencia inspirada por el historiador Rudolf von Tadden y un brillante ensayo del investigador judeoalemán

[38] Véase Henry Rousso, "Vers une mondialisation de la mémoire", en *Vingtième Siècle*, núm. 94, 2007/2, pp. 3-10.

Dan Diner llamaron la atención sobre los conflictos relativos a la memoria que se condensan en la celebración de una misma fecha de aniversario: el 8 de mayo de 1945. Instituida como fiesta nacional en varios países, este aniversario no adquiere la misma significación en el mundo occidental, en la Europa oriental y en los países de África del Norte.[39] Europa occidental celebra la rendición incondicional del Tercer Reich ante las fuerzas aliadas como un acontecimiento liberador, el punto de partida de una era de paz, libertad, democracia y reconciliación de un continente que se había desgarrado en un conflicto fratricida. A lo largo de los años, los propios alemanes han ido adscribiendo progresivamente a esta representación del pasado, abandonando su antigua percepción de la derrota como una humillación nacional, seguida primero de una privación de la soberanía y después de la división en dos Estados enemigos. En 1985, en un discurso categórico, el presidente de la RFA Richard von Weiszäcker había caracterizado el 8 mayo como "día de la liberación", y veinte años más tarde, el canciller Gerhard Schröder incluso llegó a participar, junto a Jacques Chirac, Jack Straw y George W. Bush, en las conmemoraciones del desembarco aliado en Normandía del 6 de junio de 1944. La adhesión de Alemania a una forma de "patriotismo constitucional" fuertemente anclado en el mundo occidental quedaba sellada de manera definitiva.

En este contexto, el recuerdo de la Shoah desempeña un papel de *relato federador*. Se trata de un fenómeno relativamente reciente, que data aproximadamente de los últimos veinte años. Es el resultado de un proceso relativo a la memoria que ha atravesado varias etapas. Al principio existió el

[39] Rudolf von Thadden y Steffen Kaudelka (eds.), *Erinnerung und Geschichte. 60 Jahre nach dem 8. Mai 1945*, Gotinga, Wallstein, 2006; Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, Tubinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

silencio de la posguerra, después la anamnesis de los años sesenta y setenta –impulsada por el despertar de la memoria judía y por un cambio generacional–, por último la obsesión por el recuerdo que hoy conocemos. Tras un largo período de inhibición, la Shoah ha vuelto a la superficie en una cultura europea al fin liberada del antisemitismo, que ha sido uno de sus componentes centrales durante siglos. Este fenómeno ha afectado a todos los países de Europa occidental, no sólo a Francia, que alberga a una importante minoría judía, sino también a Alemania, donde la comunidad judía había sido completamente aniquilada. Siguiendo una dinámica bastante paradójica, el lugar de la Shoah en nuestras representaciones de la historia del siglo XX parece crecer a medida que este acontecimiento se aleja de nosotros en el tiempo. Evidentemente, esta tendencia no es irreversible y es posible suponer que sufrirá transformaciones con la desaparición de los últimos sobrevivientes de los campos nazis. Por ahora, sin embargo, domina el espacio occidental –tanto en Europa como en Estados Unidos–, donde la memoria del Holocausto se ha convertido en una suerte de "religión civil" (es decir, en el sentido de Rousseau, en una creencia laica necesaria para la unidad de una comunidad).[40] Ritualizada y mediatizada, la conmemoración del judeocidio está puesta al servicio de una sacralización de los valores constitutivos de la democracia liberal: el pluralismo, la tolerancia, los derechos humanos... La defensa y la transmisión de estos valores toman la forma de una liturgia laica del recuerdo.

No habría que confundir la memoria colectiva y la religión civil de la Shoah: la primera es la presencia del pasado

[40] Véase Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Nueva York, Houghton Mifflin, 1999, pp. 11, 198 y 199. Sobre el concepto de "religión civil", véase Emilio Gentile, *Les Religions de la politique*, París, Seuil, 2005. Sobre la memoria del Holocausto como vector del discurso de los derechos humanos, véase Daniel Levy y Natan Sznaider, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Filadelfia, Temple University Press, 2006.

en el mundo actual; la segunda es una política de representación, de educación y de conmemoración. Anclada en la formación de una conciencia histórica transnacional, la religión civil del Holocausto es el resultado de un esfuerzo pedagógico de los poderes públicos. La conmemoración de la liberación del campo de Auschwitz, en enero de 2005, en presencia de los jefes de Estado y de gobierno, indica que a menudo se trata de una estrategia que apunta a forjar una memoria consensuada de la compasión. La presencia de los arquitectos de la guerra contra Iraq en la primera fila de este acto conmemorativo (Dick Cheney, Jack Straw, Silvio Berlusconi) develaba de manera grosera su intención apologética: el recuerdo de las víctimas –parecían decir– es lo que nos ha empujado a intervenir en Iraq; la moral está de nuestro lado, nuestra guerra es legítima. En el marco de la Unión Europea, la religión civil del Holocausto trata de crear una base ética supranacional susceptible de cumplir varias funciones. Por un lado, ayuda a compensar las divisiones y a superar la ausencia de una política internacional común (Chirac, Berlusconi y Straw podían mostrarse unidos, a pesar de sus divergencias sobre la guerra en Iraq). Por otro lado, esconde, detrás de una fachada virtuosa, el enorme vacío democrático de una construcción europea fundada, según los términos de su naufragado proyecto constitucional, en una economía de mercado "altamente competitiva" y en un poder esencialmente oligárquico.

Como todas las religiones civiles, el recuerdo público del Holocausto posee virtudes y presenta ambigüedades. En Alemania, la instalación en el corazón de Berlín de un memorial dedicado a los judíos exterminados por el nazismo (Holocaust Mahnmal) ha coronado una transformación identitaria de alcance histórico. Los crímenes del nazismo forman parte desde ahora de la conciencia nacional alemana al igual que la Reforma o la *Aufklärung*. Alemania ha dejado de concebirse como una comunidad étnica para vol-

verse una comunidad política en la que el mito de la sangre y del suelo ha dejado lugar a una visión moderna de la ciudadanía. Al mismo tiempo, la preservación del recuerdo de la Shoah como "deber de memoria" de la Alemania reunificada está acompañada de un ocultamiento, incluso de una destrucción planificada del pasado de la RDA. La demolición de los edificios vinculados con su historia (empezando por el palacio de la República, en el antiguo emplazamiento del castillo de los Hohenzollern) contrasta fuertemente con la restauración metódica de las antiguas sinagogas, de los cementerios judíos y de los lugares de memoria del Tercer Reich (por ejemplo, la museificación del estadio Zeppelin de Núremberg, construido para recibir los congresos nazis). Alemania ha desplegado tanta energía para reapropiarse de la memoria del nazismo y de la Shoah como para borrar la de la RDA (y, con ella, la del antifascismo).[41]

No obstante, el caso alemán no podría generalizarse. Como hemos visto en el capítulo anterior, Italia ha vivido una evolución completamente diferente. Allí, la memoria del Holocausto ocupó el primer plano en el momento en que una revisión global de la historia nacional hacía de la Resistencia la principal responsable de la "muerte de la patria" y de los "chicos de Salò" *(i ragazzi di Salò)* los defensores de la unidad de la nación.[42] En Alemania, tras un largo período de inhibición, los crímenes del nazismo se han inscripto en la conciencia histórica nacional, mientras que en Italia hemos asistido a un fenómeno completamente paradójico: la emergencia de la Shoah en el espacio público ha coincidido con una rehabilitación del fascismo. Lo que Alemania e Italia

[41] Véase al respecto Régine Robin, *Berlin chantiers*, París, Stock, 2000. Para un enfoque más general, véase Peter Reichel, *L'Allemagne et sa mémoire*, París, Odile Jacob, 1998.

[42] Sobre este debate, véase Filippo Focardi (ed.), *La guerra della memoria. La Resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 ad oggi*, Roma, Laterza, 2005.

comparten, en cambio, es el rechazo de la memoria antifascista, totalitaria para unos, antipatriótica para otros.

La era de las víctimas ve a la Shoah transformarse en paradigma de la memoria occidental, en torno a la cual se construye el recuerdo de otras violencias recientes o lejanas, del genocidio de los armenios al de los tutsis, de la esclavitud al gulag, de las masacres coloniales a las "desapariciones" bajo las dictaduras latinoamericanas. La propia historiografía se ha visto profundamente afectada por esta tendencia, generalizando a menudo las herramientas interpretativas que eran propias de los *Holocaust Studies*. De este modo, la historia se reduce a una dicotomía entre víctimas y victimarios. Esta tendencia no sólo concierne a la memoria de los genocidios, sino también a la de otras experiencias históricas de naturaleza completamente diferente, como la Guerra Civil Española. Treinta años después de una transición democrática voluntariamente amnésica, basada en lo que se denominó un "pacto del olvido", los espectros del franquismo han resurgido.[43] El miedo a una recaída en la violencia estuvo en el origen de la inhibición –ni impuesta ni total, pero sí real– que acompañó el retorno de la libertad. Hoy, en una democracia consolidada que ha formado a una nueva generación, la integración de España en el seno de Europa se consuma también en el plano memorial, con efectos a veces paradójicos. Los crímenes que jalonaron la Guerra Civil Española –los hubo de ambos lados, aunque la violencia franquista fue mucho más sangrienta, masiva y prolongada que la violencia republicana– han sido objeto, durante estos últimos años, de un enorme trabajo de investigación por parte de los historiadores. Ellos reconstruyeron sus formas, analizaron el papel, los móviles y la ideología de

[43] Véase Santos Juliá, "Memoria, historia y política de un pasado de guerra y dictadura", en Santos Juliá (ed.), *Memoria de la guerra y del franquismo*, Madrid, Taurus, 2006, pp. 15-26.

los actores, identificaron y cuantificaron a las víctimas. En el espacio público, no obstante, este trabajo de elucidación no impidió la emergencia de lecturas que tienden a eclipsar el sentido de la historia, transformando un conflicto entre democracia y fascismo –así es como se percibió y se vivió la Guerra Civil Española en la Europa de los años treinta– en una secuencia de crímenes contra la humanidad. Algunos ven en ella las marcas de un "genocidio", en otras palabras, una erupción de violencia en la cual no habría más que víctimas y victimarios (además intercambiables, según la perspectiva elegida). Las asociaciones memoriales y a veces los poderes públicos, como en Cataluña, han iniciado un enorme trabajo de localización de las fosas comunes de la Guerra Civil y de la represión franquista, de exhumación posterior y de identificación de miles de cuerpos, gracias a los esfuerzos conjuntos de arqueólogos, antropólogos, médicos legistas y biólogos. Sin embargo, existe el riesgo de que, una vez culminada esta enorme empresa de archivo de objetos, de reconstrucción de esqueletos y análisis de ADN, la restitución de la identidad a los cuerpos coincida con una pérdida del sentido de la historia. Las víctimas habrán recuperado un nombre, pero las razones de su muerte se habrán vuelto incomprensibles. La memoria de los combatientes republicanos, conservada por nuestra sensibilidad humanitaria, se convertirá en el recuerdo de los perjuicios de un siglo de totalitarismos y violencia ciega.[44]

En Europa oriental, el fin de la Segunda Guerra Mundial no siempre se celebra como un acontecimiento liberador. Los soviéticos siempre conmemoraron la rendición alemana firmada en Berlín el 9 de mayo de 1945 como el momento cul-

[44] El cartel de presentación de la exposición "Fosas comunes", organizada en Barcelona por el Memorial Democrático de la Generalitat de Cataluña, en la primavera de 2010, evoca miles de muertos "sin razón, como si hubiera razones para matar".

minante de la "gran guerra patriótica", pero esta fecha quedó inscripta en la memoria de los países ocupados por el Ejército Rojo como la continuación de una dominación extranjera. En ellos, el fin de la pesadilla nazi no hace más que marcar el comienzo de una larga época de hibernación estaliniana, percibida unas veces como la perpetuación de una vocación histórica del Este europeo a sufrir la opresión de una potencia extranjera (otomana o zarista, prusiana o habsburguesa), y otras como la expresión de un "secuestro" por el que Europa central fue arrancada de Occidente.[45] La "liberación", para los europeos del Este, no llegaría hasta 1989. Esto explica la violencia de los enfrentamientos que estallaron durante el verano de 2007 en Tallin, capital de Estonia, cuando la minoría rusa se opuso al desmantelamiento del monumento dedicado a la memoria de los soldados soviéticos caídos en combate contra las fuerzas alemanas entre 1941 y 1945. Para la mayoría de los estonianos, esta estatua representa el símbolo de una opresión nacional que se prolongó por varias décadas. Su memoria no se reconoce en el relato soviético –hoy ruso– de la "gran guerra patriótica".[46]

En esta parte de Europa, el pasado es revisitado desde el ángulo casi exclusivo del nacionalismo; a su vez, varios signos indican una renacionalización de la memoria colectiva. En Polonia, en 1998, se creó un "Instituto de la memoria nacional", cuyo objetivo consiste en preservar la memoria "de los crímenes comunistas y nazis perpetrados contra los ciudadanos polacos durante el período que va del 1° de septiembre de 1939 al 31 de diciembre de 1989".[47] Al postular

[45] Milan Kundera, "L'Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale", en *Le Débat*, núm. 27, 1983, pp. 3-22.

[46] Tatiana Zhurzhenko, "The Geopolitics of Memory" (publicado el 10 de mayo de 2007). Disponible en línea: <www.eurozine.com>.

[47] Véase Carla Tonini, "L'Istituto polacco della memoria nazionale. Dai crimini 'contro' la nazione polacca ai crimini 'della' nazione polacca", en *Qua-*

una identidad y una continuidad sustanciales entre la ocupación nazi y la dominación soviética, el Instituto reconoce la historia polaca del siglo XX como una larga noche totalitaria, con un único mártir nacional. Una visión similar de la historia nacional inspira la casa del Terror de Budapest, un museo que apunta a ilustrar "la lucha contra los dos sistemas más crueles del siglo XX", que felizmente culminó con "la victoria de las fuerzas de la libertad y la independencia".[48] Por su parte, el Parlamento de Kiev promulgó una ley, en noviembre de 2006, que califica de "genocidio del pueblo ucraniano" la colectivización de los campos decidida por Stalin a comienzos de los años treinta: una política que fue implementada a escala de la URSS y cuyas víctimas no fueron sólo ucranianas. Las naciones de Europa oriental, al presentarse a ellas mismas como "víctimas", dejan poco espacio al recuerdo del Holocausto. En esta zona, la memoria de la Shoah no juega el mismo papel federador que en el Oeste. Se la percibe como una suerte de memoria competidora, un obstáculo para el pleno reconocimiento de los sufrimientos que soportaron las diferentes comunidades nacionales a lo largo del siglo XX. Este contraste resulta paradójico, dado que Europa oriental fue el lugar del genocidio de los judíos: ahí es donde vivía la gran mayoría de las víctimas de la Shoah y donde el nazismo creó los guetos, después inició las masacres, con el comienzo de la guerra

---

derni storici, núm. 2, 2008, pp. 385-402. Véase también Leszek Kuk, *La Pologne, du postcommunisme à l'anticommunisme*, París, L'Harmattan, 2001.

[48] Véase también Clive Emsley, "A Site of Different Memories? The House of Terror and the Politics of Memory", en *War, Culture and Memory*, Londres, Open University Press, 2003, pp. 298-307. Según István Rév, este museo constituye, más que un espacio dedicado a la memoria, un vector de propaganda cuya precursora fue la Mostra della Rivoluzione Fascista que tuvo lugar en Roma en 1932. Véase István Rév, "The Terror of the House", en Robin Ostow (ed.), *(Re)Visualizing National History. Museums and National Identities in Europe in the New Millennium*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, pp. 47-89.

contra la URSS, y finalmente construyó los campos de exterminio. Así y todo, entre los nuevos Estados miembros de la Unión Europea, la memoria del Holocausto se mantiene como una forma de duelo diplomático. Tony Judt la describe, evocando una famosa expresión de Heinrich Heine a propósito de la conversión de los judíos alemanes en el siglo XIX, como un "ticket de entrada" en Europa, un tributo que se debe pagar para obtener la respetabilidad y dar pruebas de buena voluntad en materia de derechos humanos.[49] (Lo que no impide las repetidas quejas de varios diputados, tanto en el Consejo de Europa como en el Parlamento de Estrasburgo, que destacan que estas instituciones otorgan un lugar demasiado importante a la Shoah, mientras que los crímenes del comunismo merecerían, a sus ojos, un tratamiento análogo.)

Esta redefinición de la memoria colectiva como proceso catártico de victimización nacional adquiere rasgos apologéticos que obstaculizan la elaboración de una mirada crítica sobre el pasado. A veces se rechazó provechosamente esta tendencia desde el exterior, como ocurrió en Polonia, hace algunos años, cuando Jan T. Gross publicó *Vecinos*, un pequeño libro en el que repasa la destrucción de la comunidad judía de Jedwabne, durante el verano de 1941, no por parte de los nazis sino de los antisemitas polacos.[50] El libro, escrito por un historiador polaco-estadounidense, provocó un encendido debate que viró en drama nacional (al igual que el debate anterior en torno al *pogrom* de Kielce de 1946), pero permaneció como un caso aislado, que no invirtió en nada la tendencia general.

[49] Tony Judt, *Après guerre*, *op. cit.*, p. 931.

[50] Jan T. Gross, *Les Voisins. 10 juillet 1941, un massacre des juifs en Pologne*, París, Fayard, 2002 [trad. esp.: *Vecinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne (Polonia)*, trad. de Teófilo de Lozoya Elzdurdía, Barcelona, Crítica, 2002].

La guerra en la ex Yugoslavia, durante los años noventa, fue un espejo bastante elocuente del cruce entre las memorias occidental y oriental de Europa. El final de la Guerra Fría, diez años después de la muerte de Tito, dio lugar a una explosión de nacionalismo que reavivó las memorias de la Segunda Guerra Mundial, junto con su cortejo de masacres, y movilizó los mitos relacionados con una historia balcánica hecha de opresión y de dominación imperial. Los nacionalistas serbios luchaban en Croacia contra los fantasmas de Ante Pavelic, y en Kosovo contra aquellos, incluso más antiguos, de los conquistadores otomanos. Los países occidentales, por su parte, descubrían las virtudes de un humanitarismo militar para el cual la memoria servía de garantía. Para unos se trataba de compensar a las víctimas del gulag, para los otros de no repetir Múnich. Jürgen Habermas llegó a percibir en los bombardeos de la OTAN sobre las ciudades serbias un signo del advenimiento del derecho cosmopolítico kantiano.[51]

En África del Norte, el 8 de mayo de 1945 evoca la masacre de Sétif, que se extendería en los días siguientes a Guelma y después al conjunto del departamento de Constantina. Las celebraciones de la victoria contra el nazismo desencadenaron una ola represiva por parte de las fuerzas coloniales francesas, que se sentían acosadas en la región por un sentimiento creciente de preocupación y de temor ante el ascenso del nacionalismo argelino. La negativa a retirar la bandera del movimiento nacionalista fue el punto de partida de la violencia que culminó con un nuevo desfile en el que los "indígenas" fueron obligados a inclinarse en signo de sumisión ante la bandera francesa. Se contabilizaron entre 20 mil y 40 mil muertos, según las fuentes france-

[51] Jürgen Habermas, "Bestialität und Humanität", en *Die Zeit*, núm. 18, 1999 [trad. esp.: "Bestialidad y humanidad", en *Nueva Sociedad*, núm. 162, Caracas, 1999].

sas o argelinas.[52] Sétif fue el inicio de una nueva ola de masacres en Argelia y en las colonias francesas, sobre todo en Madagascar, donde se reprimió violentamente una insurrección en 1947. Mientras que las potencias del mundo occidental celebraban el fin de la Segunda Guerra Mundial, el 8 de mayo de 2005, el presidente argelino Abdelaziz Buteflika reclamaba oficialmente el reconocimiento de la masacre de Sétif, calificaba al colonialismo de "genocida" y exigía reparaciones a Francia. Esta toma de posición oficial también fue una respuesta a la ley tristemente famosa por la cual, unos meses antes, la Asamblea Nacional francesa había destacado el "papel positivo" del colonialismo en África del Norte y las Antillas.[53] La ola de protestas que suscitó esta ley –tras haber sido votada sin más contemplaciones por parlamentarios tanto de derecha como de izquierda– obligó a Jacques Chirac, el entonces presidente, a pedir la derogación de los artículos más controvertidos. La indignación fue apaciguada, pero el episodio sacó a la luz una tensión que, más allá de las relaciones franco-argelinas, atraviesa a la sociedad francesa en su conjunto, dado que varias décadas de inmigración negra y magrebí han inscripto en ella una memoria poscolonial. Esta última se expresa también, bajo diversas formas, en todos los países de Europa occidental, incluyendo aquellos que históricamente han sido países de emigración, como Italia o España. La ley de febrero de 2005 fue, entonces, el detonante que hizo es-

[52] Sobre las masacres de Sétif y Guelma, véanse Jean-Louis Planche, *Sétif 1945. Histoire d'un massacre annoncé*, París, Perrin, 2001; Jean-Pierre Peyroulou, *Guelma 1945. Une subversion française dans l'Algérie coloniale*, París, La Découverte, 2009. Para una historia paralela de las conmemoraciones de la masacre de Sétif en los dos países, véase Guy Pervillé, "Die Erinnerung an den 8. Mai 1945 in Algerien und Frankreich", en Rudolf von Thadden y Steffen Kaudelka (eds.), *Erinnerung und Geschichte*, *op. cit.*, pp. 60-71.

[53] Véase Claude Liazu y Gilles Manceron (eds.), *La Colonisation, la Loi, l'Histoire*, París, Syllepse, 2006.

tallar contradicciones latentes, acumuladas en el tiempo. Con total legitimidad es posible dudar del carácter ejemplar de la memoria de la Shoah, así como de sus virtudes pedagógicas y universales, si su adopción y su difusión a cargo de los poderes públicos se ven acompañadas de una tentativa de rehabilitación del colonialismo.[54]

La visión del siglo XX como era de las víctimas no es ajena a cierta recolonización de la mirada occidental sobre el pasado, bastante explícita cuando se quiere poner fin a la "tiranía del arrepentimiento". En 2007, el presidente Nicolas Sarkozy declaró ante un público atónito en la Universidad de Dakar que "el hombre africano [no había] todavía entrado en la historia".[55] Una vez borrada la memoria de la descolonización, a los pueblos del Sur se los priva de su condición de sujetos históricos. En Europa, en cambio, la inmigración es percibida como una amenaza para la preservación de las identidades nacionales, un objetivo para el cual Francia destinó la creación de un ministerio específico. En este contexto, la memoria poscolonial cuestiona las identidades nacionales heredadas (o construidas) y exige redefinir el propio concepto de "ciudadanía", reconociendo la pluralidad étnica, religiosa y cultural que se expresa en el interior de cada uno de los componentes de la "casa común" europea.[56] Revela y cuestiona productivamente la antropología política subyacente al proceso de formación de las naciones del Viejo Mundo, cuya ciudadanía se basaba en la exclusión política de los colonizados: cuando la "raza" constituye "una de las líneas de fractura del universalismo

[54] Este riesgo fue percibido por Jean-Michel Chaumont, *La Concurrence des victimes*, París, La Découverte, 1997.

[55] Véase Adame Ba Konaré (ed.), *Petit Précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, París, La Découverte, 2008.

[56] Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, Nueva York, Columbia University Press, 2004 [trad. esp.: *Humanismo y crítica democrática*, trad. de Ricardo García Pérez, Caracas, Debate, 2006].

republicano", el ciudadano se opone al *indígena*.[57] Pero la propia memoria poscolonial sigue estando muy prisionera de esta tendencia general que consiste en volver a visitar el pasado desde el prisma de la víctima, en un horizonte privado de cualquier utopía. Ésta se construye principalmente en torno a la reivindicación de un reconocimiento de las violencias sufridas y de los padecimientos soportados. En Francia, su principal resultado fue la promulgación de una ley, en 2001, que ratificaba la naturaleza de la esclavitud como crimen contra la humanidad y que abría la vía a la protección legal de su memoria (las asociaciones de defensa de la memoria de los esclavos tienen derecho a constituirse en parte civil en caso de difamación o de declaraciones racistas).[58] Entre la memoria de la esclavitud y las celebraciones de su abolición, no queda más espacio para la memoria de las luchas emancipadoras de los propios esclavos, la memoria de su constitución en sujetos políticos. Lo que desaparece es el recuerdo, tanto en el discurso público como en la conciencia histórica, de una emancipación conquistada y no concedida. Haití representa el lugar de las catástrofes humanitarias, "el país más pobre del hemisferio occidental", y no el símbolo de una revolución victoriosa llevada a cabo por esclavos.[59] De este modo, se impone una recolonización de la mirada que hace del Sur del mundo el

[57] Nicolas Bancel, Pascal Blanchard y Françoise Vergès, *La République coloniale*, París, Hachette-Littérature, 2003, p. IV. Véase también Sandro Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre corte, 2008, p. 76.

[58] Sobre el debate en torno a la ley Taubira, véase Françoise Vergès, *La Mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, París, Albin Michel, 2006, pp. 107-130 [trad. esp.: *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*, trad. de Nathalie Hadj, Barcelona, Anthropos, 2010].

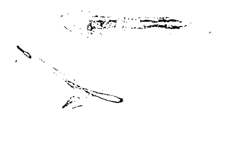
[59] *Ibid.*, pp. 40-42. Este rechazo es analizado como paradigma de la historiografía (un "manojo de silencios") por Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 27.

receptáculo de una humanidad sufriente, que espera que el humanitarismo occidental la salve.

La conmemoración del 8 de mayo de 1945 condensa, entonces, memorias distintas, entremezcladas y a veces contradictorias. Vista desde una perspectiva occidental, oriental o poscolonial, la historia del siglo XX adquiere una coloración diferente. Este aniversario hace visible y emblemática la sincronización que se da en nuestros días entre memorias discordantes. Los relatos históricos derivados de esta fecha emblemática se distancian considerablemente, aunque comparten un tropismo común hacia las víctimas del pasado. No se trata, sin embargo, de una confrontación entre memorias opuestas, monolíticas e inconciliables. El reconocimiento de este pluralismo puede abrir provechosos espacios de reconocimiento, más allá de identidades nacionales petrificadas. Europa oriental, que albergaba la mayoría de los judíos del continente antes de la última guerra, debe recobrar la Shoah, cuyas huellas se perciben aún en su paisaje, para inscribirla en su memoria. El poscolonialismo puede quitar al Holocausto el carácter de ejemplaridad exclusiva –relacionada con un acontecimiento "único" y sin equivalente en la historia– que le asigna su religión civil. Una vez desacreditada la retórica sobre la "tiranía del arrepentimiento", el mundo salido de la descolonización ya no podrá considerar la Shoah como un "mito sionista", según una visión ampliamente difundida hoy en el seno del mundo musulmán. Por último, se podrá aprehender el comunismo en sus diferentes dimensiones, unas veces como una forma de dominación totalitaria (tal como llegó a ser en el Este), otras como un movimiento que aspiraba a convertir a las clases subalternas en sujetos políticos (tal como fue en el Oeste).

Para escribir la historia de Europa en el siglo XX, habría que superar las restricciones (a la vez psicológicas, culturales y políticas) que se derivan de estas memorias cruzadas.

Esto significa, primero, tomar nota de la complejidad de un pasado irreductible a una simple confrontación entre víctimas y victimarios. Pero asimismo deberíamos ser conscientes de nuestra pertenencia a esos espacios memoriales, precisamente para asumir una distancia crítica respecto de nuestros objetos de investigación. El historiador, subraya Hobsbawm, no escribe para una nación, una clase o una minoría, escribe para todo el mundo.[60]



[60] Véase Eric Hobsbawm, "Identity History is not Enough", en *On History, op. cit.*, p. 277.

CONCLUSIÓN

A la memoria de los sin nombre se aboca justamente la construcción de la historia.[1]

PARA ILUSTRAR su concepto de "futuro pasado" *(vergangene Zukunft)*, Reinhart Koselleck ha estudiado un famoso cuadro de Albrecht Altdorfer, pintado en 1528 por encargo de Guillermo IV, duque de Baviera, y hoy expuesto en la Pinacoteca de Múnich: *La batalla de Alejandro*. Inspirada tanto por una preocupación pedagógica como estética, esta gigantesca tela conmemora la victoria del ejército macedonio que, bajo el mando de Alejandro, en 333 a. C., se impuso a los persas de Darío en Issos, dando comienzo así a la era helenística. Koselleck destaca el anacronismo del cuadro, que representa una batalla de la Antigüedad en la que los soldados persas están vestidos como turcos y los macedonios como un ejército occidental del siglo XVI. La tela, pintada en el momento en que Viena estaba sitiada por los otomanos, durante su último intento de penetrar en Occidente, cumplía una función política evidente.[2] El recuerdo de esta batalla se inscribía en el presente y adquiría una significación nueva. La historia era indisociable de la actualidad,

[1] Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, t. I, 3, p. 1241 (texto extraído de los materiales preparatorios de las "Tesis de filosofía de la historia").

[2] Reinhart Koselleck, "Le futur passé des temps modernes" [1968], en *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, pp. 19-36 [trad. esp.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993].

dado que los contemporáneos obtenían de ella las fuentes necesarias para legitimar su acción en el presente. En otros términos, el pasado era proyectado, a posteriori, en el futuro, dado que ambos estaban unidos por un lazo simbiótico. Según Koselleck, lejos de ser dos continentes separados tajantemente, pasado y futuro están ligados por una relación dinámica, creadora. Así como el presente otorga un sentido al pasado, éste provee a los actores de la historia de un inmenso reservorio de recuerdos y experiencias sin los cuales no podrían trazar el futuro, formular sus expectativas, alimentar sus utopías. He aquí el "misterioso heliotropismo" que, según Walter Benjamin, presidía la construcción de la historia: al igual que las flores que vuelven su corola hacia la luz, "el pasado tiende a volverse hacia el sol que se está levantando en el cielo de la historia".[3]

Pasado y futuro se cruzan y dialogan en el presente, tiempo en el que éstos se fabrican y reinventan permanentemente. La escritura de la historia participa, por lo tanto, de un uso político del pasado. En este libro, he dado algunos ejemplos de esta tendencia, desde la Revolución Francesa –hoy reinterpretada a veces como matriz del comunismo totalitario, otras veces como etapa de una teleología providencial que culmina en el capitalismo liberal– hasta la Revolución Rusa, que estuvo en el origen de una narración del siglo XIX en la que 1789, 1848 y la Comuna de París se convertían en las etapas de una progresión histórica ineludible hacia el socialismo.[4] Muchos otros ejemplos podrían ilustrar este tema.

[3] Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", en *Œuvres III*, París, Gallimard, 2000, p. 430 [trad. esp.: "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, t. I, 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

[4] Casey Harison, "The Paris Commune of 1871, the Russian Revolution of 1905, and the Shifting of the Revolutionary Tradition", en *History & Memory*, vol. 17, núm. 2, 2007, pp. 5-42.

Hace unos años, los historiadores discutieron con virulencia en torno a una obra que lanzaba la hipótesis de un asesinato ritual perpetrado por judíos askenazis en una ciudad italiana del siglo XV.[5] Resulta evidente que tal querella sería difícilmente comprensible fuera de una cultura occidental acosada por la memoria del Holocausto. Lo que parecía más intolerable era justamente el modo en que el libro en cuestión trataba esta memoria, y no tanto su discutible método de investigación archivística y de explotación de las fuentes. Tampoco es casualidad que, en la época de una nueva cruzada occidental contra el islam, un medievalista haya escrito un libro (publicado por una importante editorial) que apuntaba a negar la mediación árabe entre la filosofía griega antigua y la cultura europea del Renacimiento.[6] Bajo la apariencia de una investigación erudita, la obra reformulaba en el lenguaje de la historia la teoría del choque de civilizaciones.

Si algunas de estas tentativas de reescritura de la historia desencadenaron tantas pasiones, es precisamente porque su apuesta superaba por mucho las fronteras de una disciplina y de una profesión. Las polémicas se desarrollaron en el espacio público, siguiendo una partitura mediática y bajo formas que escapaban al control de los investigadores. Al reconocer que no detentaban el monopolio de la historia, la cual pertenece a

[5] Ariel Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bolonia, Il Mulino, 2007. Sobre el debate suscitado por este libro, véase Sabina Loriga, "Une vieille affaire? Les 'Pâques de sang' d'Ariel Toaff", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 63, núm. 1, 2008, pp. 143-172.

[6] Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, París, Seuil, 2008 [trad. esp.: *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, trad. de Ana Escartin Arilla, Madrid, Gredos, 2009]. Véanse al respecto Alain de Libera, "Aristote au Mont-de-Piété", en *Critique*, núm. 740-741, 2009, pp. 134-145; Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed e Irène Rosier-Catach (eds.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, París, Fayard, 2009.

todo el mundo, éstos se vieron forzados, a veces contra su voluntad, a involucrar su saber en un combate político.

El concepto de "futuro pasado" resume bien la obra del fotógrafo argentino Marcelo Brodsky. *Buena memoria*, su ensayo más conocido, es un palimpsesto en el que se superponen y mezclan una búsqueda identitaria, un relato familiar, el trabajo del duelo, la autobiografía de una generación y un pedazo de historia nacional, la de Argentina en la época de la dictadura militar (1976-1983).[7] Estas imágenes tejen la tela de una memoria polisémica en la que el pasado resurge con su horizonte de expectativas, sus esperanzas y sus utopías. Las tres fotos que cierran el ensayo ofrecen la clave de lectura. En la primera, una vieja foto color sepia, se ve a un hombre sobre la cubierta de un buque transatlántico. Es su tío Salomón, el hermano de su abuelo, que viaja hacia Buenos Aires a comienzos del siglo pasado. Mira el mar, la agitación de las olas delante de él, con una expresión grave, que parece escrutar el futuro que le espera. La segunda foto nos muestra a dos adolescentes, al autor y su hermano, sonriendo ante la cámara; también están sobre la cubierta de un barco. Se hallan de pie, apoyados contra la baranda, al lado de un pequeño cartel que indica que se encuentran en una zona prohibida ("Prohibido permanecer en este lugar"). En la tercera foto, sólo se ve el agua, las olas del Atlántico en la confluencia con el Río de la Plata, ese "río sin orillas" en cuya estela Juan José Saer narró la historia de Argentina.[8] Gracias a su yuxtaposición, estas tres imágenes construyen un relato con múltiples significaciones, puesto que narran a la vez un destino individual y la historia de una sociedad. La primera muestra a un inmi-

[7] Marcelo Brodsky, *Buena memoria*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz, 2003 [ed. orig: *Buena memoria*, Buenos Aires, La Marca, 1997].

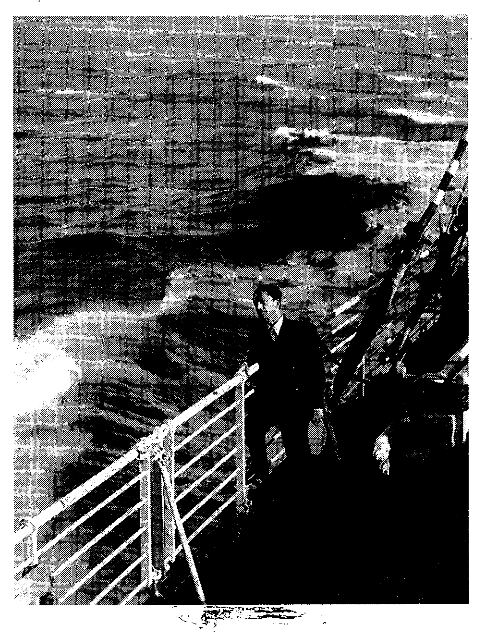
[8] Juan José Saer, *Le Fleuve sans rives*, París, Julliard, 1999 [ed. orig: *El río sin orillas*, Madrid y Buenos Aires, Alianza, 1991].

grante europeo que va a reconstruir su vida en el Nuevo Mundo, con sus expectativas y esperanzas. La segunda da un salto de dos generaciones. La inscripción en la balaustrada indica una trasgresión y anuncia la revuelta de los años setenta. La tercera es una imagen del horror: durante la dictadura militar, los desaparecidos eran lanzados al mar, a veces aún con vida.[9] Ellos "cavaron una tumba" en el agua, diríamos recuperando las palabras de Paul Celan.[10] El mar es su cementerio. Seguramente también es el de Fernando, el hermano del autor, que integra la cifra de desaparecidos. *Buena memoria* presenta una de sus últimas fotos, tomada en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), uno de los campos de concentración del régimen del general Videla. La secuencia creada por estas tres imágenes narra la Argentina del siglo XX, pero describe también un quiebre de la historia. El inmigrante encontró una nueva patria; sus descendientes crecieron, se hicieron militantes políticos y sufrieron la represión fascista; uno fue obligado a exiliarse y el otro fue asesinado: el agua que corre, metáfora del tiempo por excelencia, lo ha tragado. El oleaje ya no evoca una continuidad –el fluir de la vida, el paso de las generaciones–, sino un abismo. El pasado que esta foto trae a la superficie es también un futuro pasado, hecho de sueños aniquilados. Sola, separada de las demás, la imagen del agua reenvía a la temporalidad natural, cuyo equivalente histórico sería un tiempo cronológico "homogéneo y vacío". Pero esta imagen se carga fuertemente de sentido cuando se yuxtapone a las otras; la secuencia es la que llena el tiempo, lo transforma en tiempo histórico y nos permite

[9] Véase Horacio Verbitsky, *El vuelo. La guerre sale en Argentine*, París, Dagorno, 1995 [ed. orig.: *El vuelo*, Buenos Aires, Planeta, 1995].

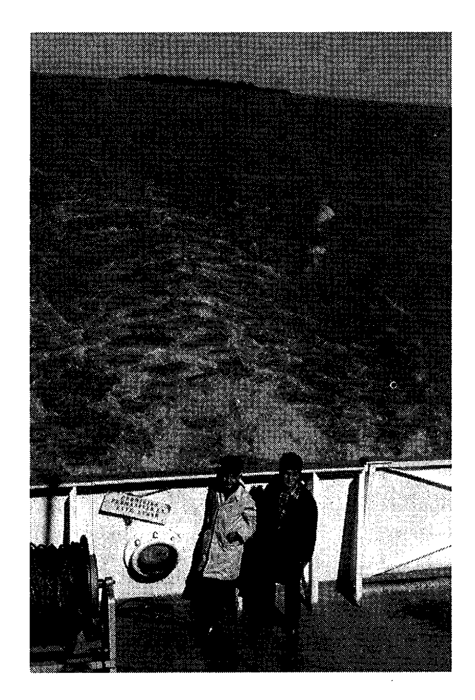
[10] Paul Celan, "Fugue de mort/Todesfuge", en *Pavot et mémoire*, París, Christian Bourgois, 1987, pp. 83-89 [trad. esp.: "Fuga de muerte", en *Amapola y memoria*, trad. de Jesús Munárriz, Madrid, Hiperión, 1999].

descifrar el pasado. Podríamos ver estas fotos como "imágenes de pensamiento" *(Denkbilder)*, en el sentido de Walter Benjamin: nuestros combates del presente apuntan a la "redención del pasado", puesto que no sólo se nutren de la esperanza de una descendencia liberada, sino también "de la imagen de los ancestros sometidos".[11]

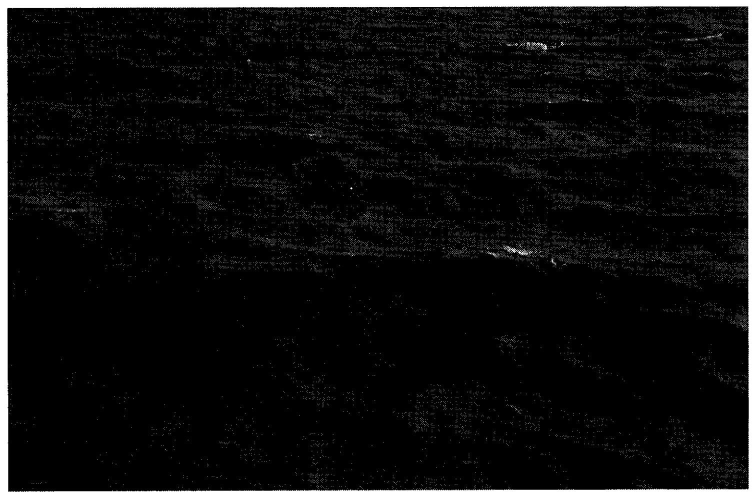


El Río de la Plata ha sido el lugar de la llegada y también del final. Por el río llegó mi tío Salomón, hermano de mi abuelo, a principios de siglo. Su imagen desafía el futuro, su postura lo espera todo.

[11] Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *op. cit.*, p. 438. Véase al respecto Nora Rabotnikof Maskivker, "El ángel de la memoria", en Bolívar Echeverría (ed.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, Era, 2005, pp. 155-170.



Mi hermano y yo viajamos juntos en barco por las aguas marrones. Permanecemos en un lugar prohibido.



Al río los tiraron. Se convirtió en su tumba inexistente.

El hilo conductor que atraviesa los ensayos reunidos en este libro creo que está bien resumido en el tríptico fotográfico de Marcelo Brodsky: el siglo XX ha sido la era de la violencia, las guerras totales, los fascismos, los totalitarismos y los genocidios, pero también la era de las revoluciones que naufragaron y de las utopías que se desmoronaron. Está poblado de víctimas sin nombre y de vencidos en las batallas perdidas. La mirada retrospectiva de aquellos que rozaron estos combates se carga, ineluctablemente, de un rasgo melancólico. La melancolía es, sin duda, una marca de épocas de transición y de crisis, tal como nos lo enseña una extensa literatura, desde Burton hasta Panofsky, pasando por Freud y Warburg. Walter Benjamin estigmatiza duramente la acedia del historiador que se identificaba por empatía *(Einfühlung)* con las clases dominantes,[12] así como la "melancolía de izquierda" *(Linke Melancholie)* de los escritores de la Nueva Objetividad, culpables, según él, de practicar una suerte de "mimetismo proletario de la burguesía en descomposición".[13] Pero en su libro sobre el *Trauerspiel*, analiza la melancolía como un principio epistemológico: la exploración empática y entristecida del mundo que se ofrece a nuestra mirada como un campo de ruinas es un acto productor de conocimiento.[14] Y en un célebre fragmento autobiográfico, dice haber "nacido bajo el signo de Saturno", el planeta de la melancolía "de revolución lenta, el astro de la duda y del retraso".[15]

[12] Walter Benjamin, "Sur le concept d'histoire", *op. cit.*, p. 432.

[13] Walter Benjamin, "Linke Melancholie. Zu Erich Kästner neuem Gedichtbuch" [1931], en *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften II*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977, p. 456 [trad. esp.: *Angelus Novus*, trad. de H. A. Murena, Barcelona, Edhasa, 1971].

[14] Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, París, Flammarion, 2000 [trad. esp.: *El origen del drama barroco alemán*, trad. de José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990].

[15] Walter Benjamin, "Agesilaus Santander" [1933], en *Écrits autobiographiques*, París, Christian Bourgois, 1990, p. 334 [trad. esp.: *Escritos autobiográficos*, trad. de Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1996]. Sobre la

La melancolía que afecta la historiografía del siglo XX concierne al duelo de un pasado que se nos aparece hoy como una era de cataclismos, dominada por la figura de las víctimas. Entre quienes han sabido identificarse con las luchas y las revueltas de ese siglo armado, se difunde una nueva "melancolía de izquierda", nacida de la interiorización de una derrota.[16] El proyecto de cambiar el mundo se ha vuelto una "apuesta melancólica", indisociable del recuerdo de los vencidos.[17] Un halo melancólico cae además sobre los retratos de todos los exiliados –este libro ha descripto el recorrido sólo de un puñado– que han tratado de comprender los sobresaltos de una época cruel de la que han sido actores y testigos. Como lo he señalado en el comienzo del libro, la visión trágica de la historia que tiñe los trabajos del viejo Hobsbawm, empezando por *Historia del siglo XX*, resulta más fructífera que la celebración complaciente de los vencedores.

melancolía de Benjamin, véase Susan Sontag, "Under the Sign of Saturn" [1978], en *Under the Sign of Saturn*, Nueva York, Vintage, 1996, pp. 109-136 [trad. esp.: *Bajo el signo de Saturno*, trad. de Juan Utrilla Trejo, Barcelona, Edhasa, 1987]. Véase también Françoise Meltzer, "Acedia and Melancholia", en Michael P. Steinberg (ed.), *Walter Benjamin and the Demands of History*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, pp. 141-163; Beatrice Hansen, "Portrait of Melancholy (Benjamin, Warburg, Panofsky)", en *MLN*, vol. 114, núm. 5, 1999, pp. 991-1.013.

[16] Por ejemplo, véase Wendy Brown, "Resisting Left Melancholy", en *Boundary 2*, vol. 26, núm. 3, 1999, pp. 19-27.

[17] Daniel Bensaïd, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, París, Fayard, 1997.

ÍNDICE DE NOMBRES

Esta edición de *La historia como campo de batalla*, de Enzo Traverso,
se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2012
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
Consta de 4.000 ejemplares.